El título de este libro, ***Gente de costumbre y gente de razón***, alude a una relación de oposición que resulta fundamental para entender el desarrollo histórico y contemporáneo de los sistemas interétnicos de México: la confrontación entre el mundo mestizo y el mundo indio. Estos calificativos, así como los hechos y valoraciones que denotan, se refieren a los procesos de configuración de las identidades étnicas de las sociedades nativas, en la medida en que sus construcciones identitarias son resultado de relaciones contrastantes. El mantenimiento de las centenarias fronteras étnicas muestra que las supuestas síntesis culturales y las apologías del mestizaje, propuestas por el indigenismo de Estado en este siglo, además de haber fracasado son arbitrarias, ya que representan la voluntad de sólo uno de los protagonistas del drama interétnico.

El resurgimiento protagónico de la etnicidad no sólo en México sino en todo el mundo, hace que la actual globalización aparezca acompañada de intensos procesos de diferenciación, a través de los cuales los múltiples rostros de la humanidad se resisten a la homogenización planetaria desarrollada por el modelo hegemónico. Ésta es entonces una obra que busca constituirse en un aporte al desarrollo de la teoría de las identidades étnicas, tarea que en las últimas décadas ha demostrado ser uno de los más importantes desafíos a los que está sometida no sólo la reflexión antropológica, sino también la imaginación política. No basta ahora describir procesos, sino imaginar nuevas formas de convivencia social que permitan la articulación igualitaria de la diversidad.

Miguel Alberto Bartolomé es antropólogo por la Universidad de Buenos Aires y doctor en sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Autor y coautor de doce libros y numerosos ensayos sobre los grupos étnicos de México, Paraguay y Argentina. Actualmente es profesc
del Centro Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Histo







968-23-2096-8
9 789682 320965

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ • GENTE DE COSTUMBRE Y GENTE DE RAZÓN



Gente de Costumbre y Gente de Razón

LAS IDENTIDADES ÉTNICAS EN MÉXICO

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ



GENTE DE COSTUMBRE Y GENTE DE RAZÓN
Las identidades étnicas en México

por
MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ





antropología



siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA



portada de germán montalvo

primera edición, 1997

en coedición con el instituto nacional indigenista

isbn 968-23-2096-8

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

ÍNDICE

A Alicia Barabas *she mbirekó, cuñá verá porá eté.*

A los pueblos indios de México,
cuya diversidad enseña otros rostros
de la aventura humana.

La existencia —la coexistencia en el tiempo— de civilizaciones diferentes es difícil de negar. La emergencia, a veces el renacimiento, de estas civilizaciones en términos de contemporaneidad se presenta como un proceso en el que, por momentos, los escollos y las dificultades enmascaran su inalterable fuerza.

ANOUAR ABDEL-MALEK

PREFACIO

Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México es una obra que llega al público lector latinoamericano en un buen momento, si consideramos el alto grado de demandas que los pueblos indígenas ejercen ahora sobre los estados nacionales, que tradicionalmente los han sometido a su dominación política y explotación económica. El movimiento indígena actual, orientado hacia la defensa de sus derechos y la construcción de una nueva ciudadanía liberada de las seculares condiciones de existencia que hacían a los indios ciudadanos de "segunda clase" pasó en estas últimas décadas a sustituir lo que antes era un sentimiento de nostalgia por el pasado anterior a la Conquista, por una conciencia política pautada por la expectativa de un futuro donde las injusticias sociales tendrían que tener fin.

El "caso mexicano", tan bien caracterizado por el doctor Miguel Alberto Bartolomé, puede ser considerado en muchos aspectos como una metáfora de la situación indígena en América Latina respetando, naturalmente, la especificidad de otros países tales como Argentina, Brasil o Paraguay. En los territorios de estos países el autor recogió ricas experiencias, que lo trasformaron en uno de los raros antropólogos latinoamericanos que poseen una visión tan abarcadora del indigenismo practicado en el continente, y ello es fruto no sólo de un largo ejercicio de reflexión bibliográfica, sino, fundamentalmente, de investigaciones de campo. Siempre acompañado de su esposa y colega Alicia Barabas, con quien ha publicado varios libros, Bartolomé ha desarrollado más de veinte años de trabajo y vivencias con las poblaciones indígenas de México, lo que hace al presente libro un coronamiento de sus dilatadas investigaciones etnográficas, especialmente aquellas orientadas hacia el estudio de las relaciones interétnicas.

Es entonces con el énfasis puesto en el carácter metafórico del "caso mexicano" que tomo este libro como una obra de interés continental, al mismo tiempo que atiendo a la honrosa invitación que me fuera hecha para escribir su prefacio. Aunque no soy un mexicanista he estado en ese país varias veces, incluso impartiendo cursos

durante meses en el antiguo CIS-INAH (Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia) y también asesorando una investigación junto a los purépechas sobre el rescate de su patrimonio cultural. Es por ello que considero posible realizar estas reflexiones que, más que introducir la obra al lector mexicano, buscan estimular su lectura en espacios que trasciendan a México, y que la tornen una obra obligatoria para todos aquellos en los demás países de América Latina que se interesen por el destino de los pueblos indígenas del hemisferio.

Me gustaría llamar la atención a los potenciales lectores de este libro sobre algunos aspectos que más atrajeron mi interés. Uno de ellos es el tratamiento que el autor realiza respecto a la cuestión del Estado y sus relaciones con los pueblos indígenas. La necesidad de redefinición del Estado frente a la evidencia del pluralismo cultural no es sólo una orientación político-ideológica que el autor —imbuido por un impostergable sentimiento de justicia— no habría resistido expresar, sino que aparece manifiesta a través de una etnografía competentemente construida y distribuida a lo largo de los distintos capítulos. A partir de ella no se podría llegar a conclusiones diferentes a aquellas que el autor nos ofrece; y todo esto conduce en forma natural al cuestionamiento del Estado uniétnico, tal como suelen ser los estados nacionales latinoamericanos. En este sentido, la radiografía a la que el autor somete al Estado mexicano se podría considerar casi didáctica. Nos demuestra que un abordaje concentrado en las relaciones interétnicas —y no sólo en las clases sociales— constituye la mejor estrategia para dar cuenta de la situación vivida y sufrida por los diferentes pueblos indígenas mexicanos frente al dominio ejercido por el Estado nacional, no sólo en el nivel micro sino también, y especialmente, en el nivel macro.

Otro aspecto que no podría dejar de mencionar en lo que atañe a la dimensión estrictamente teórica de esta obra se refiere a la relación entre *identidad* y *persona*. Se trata de un tema que ha alimentado algunas controversias de carácter académico, pero no por ello irrelevante para trabajos de esta índole. Tomando como referencia, aunque no en forma exclusiva, una bibliografía mayoritariamente brasileña, Miguel A. Bartolomé busca dilucidar el verdadero significado de cada uno de estos términos, que en rigor remiten a conceptos diferentes, ya que cada uno de ellos alude a una dimensión del hecho sociocultural igualmente relevante para la investigación etnográfica y la reflexión antropológica. En tanto que el concepto de

persona nos remite a la internalidad de un determinado grupo étnico, en la medida en que permite describir la estructura de las relaciones sociales y de las representaciones colectivas que tienen lugar en su interior, el concepto de identidad (étnica) está íntimamente relacionado con la externalidad del grupo étnico, y en forma particular con la generalmente tensa relación con otros grupos étnicos y especialmente con los segmentos mayoritarios de la sociedad nacional envolvente. En este sentido el autor ofrece su contribución a la construcción de una teoría de la etnicidad que muchos de nosotros nos hallamos empeñados en elaborar.

Aquí es necesario realizar un comentario que se impone cuando reflexionamos sobre el estatus de la antropología que hacemos en los países latinoamericanos de los cuales formamos parte. En el pasado he clasificado a nuestras antropologías con la expresión —no siempre bien comprendida— de "antropologías periféricas". Con ello quería destacar que son disciplinas desarrolladas por un proceso de difusión, en distintas latitudes del planeta, de antropologías "metropolitanas", es decir originadas en países tales como Francia, Inglaterra y Estados Unidos, en las últimas décadas del siglo XIX. Se trata entonces de términos que señalan una especie de geometrización, referida a posiciones relativas en espacios geográficos, pero que no suponen ningún juicio de valor respecto a la naturaleza de esas antropologías. Por otra parte, estas antropologías periféricas tienen, entre sus muchas características, por lo menos una que las ha marcado de manera indeleble; me refiero a aquella que hace a la comunidad local de profesionales de la disciplina ser poco afecta a dialogar con sus colegas de otras antropologías igualmente periféricas. Tal vez el aspecto más visible de estas antropologías esté constituido por el hecho de que se encuentran casi exclusivamente orientadas hacia las antropologías metropolitanas, donde buscan inspiración para sus investigaciones y tentativas de teorización. Esto equivale a decir que raramente se verifica un intercambio académico de carácter horizontal, donde las antropologías de diferentes centros no metropolitanos se influyan en forma recíproca, tal como lo demuestra la simple lectura de las bibliografías utilizadas. Este estado de cosas marca, de cierta manera, a las antropologías que se desarrollan en América Latina: por regla general están casi exclusivamente orientadas hacia las antropologías metropolitanas, tanto del mundo anglosajón como del francés. Pero frente a dicho panorama este libro constituye una excepción a la regla.

Desde hace mucho tiempo el autor se ha distinguido por ser uno de los pocos antropólogos latinoamericanos que han buscado referencias etnográficas y modelos de análisis provenientes de nuestras antropologías, especialmente en lo que respecta a la que hacemos en Brasil. Así el antropólogo Miguel Alberto Bartolomé ha mantenido a lo largo de su carrera un diálogo sistemático con sus colegas brasileños, y ahora acaba de incrementar ese diálogo a través de este libro. Los estudios sobre relaciones interétnicas han recibido en Brasil una especial atención, hasta el punto de ser considerados uno de los aspectos más relevantes de la antropología que practicamos. La realización de esos estudios en México, que contaran con la contribución de antropólogos de la talla de los recordados Gonzalo Aguirre Beltrán y Guillermo Bonfil Batalla —para mencionar sólo a aquellos colegas y amigos que ya se fueron—, proporcionan a Miguel Bartolomé una posición privilegiada, ya que no es sólo un investigador de tiempo completo dedicado al trabajo de campo, sino también alguien que ha buscado denodadamente establecer un diálogo dentro de la comunidad latinoamericana a la que pertenece, diálogo demostrado de manera elocuente por el intercambio que realiza con sus colegas brasileños. Sin embargo ese diálogo no se limita exclusivamente a autores brasileños, sino que se hace extensivo a otras antropologías de América Latina, así como a las todavía prestigiosas antropologías metropolitanas. Estas características proporcionan al autor una especial relevancia, ya que lo hacen uno de los pocos que han sido capaces de superar ese complejo de inferioridad tan frecuente en las antropologías periféricas, compulsivamente orientadas en forma casi exclusiva hacia los centros metropolitanos.

Muchos otros temas abordados de forma competente por el autor podrían ser recordados en estas líneas introductorias, tales como las autonomías indígenas, la identidad étnica en sus distintas contextualizaciones o los movimientos etnopolíticos, cuestiones que han sido tratadas siempre con la intención de dilucidarlas en el marco de las relaciones interétnicas que se desarrollan en México. *Gente de costumbre y gente de razón* representa de esta manera una invitación a todos nosotros —sus colegas de países hermanos, en cuyos territorios viven y sobreviven etnias indígenas—, a reflexionar sobre la realidad de las relaciones interétnicas en México, que el autor nos brinda con tanta sensibilidad y penetración analítica. Éste es un libro de lectura fácil, a pesar de que el autor no ha hecho concesiones en lo referente a la textualización de los datos y a sus interpretaciones, en las que utiliza la terminología y los conceptos propios del discurso de la disciplina. Por ello es también indicado para un amplio público lector, incluyendo indigenistas, administradores, políticos profesionales, estudiantes, e incluso para cualquier interesado en el drama vivido por las etnias indígenas en las históricas luchas por sus derechos. Es un buen libro, y como tal no puede dejar de ser leído.

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
Brasilia, 27 de mayo de 1996

ACLARACIONES

Este libro pretende recoger parte de mi experiencia de más de veinticinco años como investigador de las sociedades indígenas de México. Durante ese tiempo he convivido con tal vez medio centenar de comunidades pertenecientes a una decena de grupos etnolingüísticos. Comencé a trabajar en el campo prácticamente desde que llegué al país como profesor visitante de la Universidad Iberoamericana y posteriormente de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Al poco tiempo mi esposa y colega Alicia Barabas y yo fuimos contratados por la entonces Comisión del Papaloapan de la Secretaría de Recursos Hidráulicos para asesorar la relocalización de los chinantecos afectados por la presa Cerro de Oro en Oaxaca. Allí residimos durante un año en la localidad de Ojitlán, conviviendo con una familia nativa que se trasformó en nuestra propia familia extensa. Ése fue nuestro primer contacto con indígenas mexicanos. Ellos nos enseñaron el real funcionamiento del indigenismo, de las instituciones de Estado, de los partidos políticos, de la dominación económica y de las relaciones interétnicas, sin tener que recurrir a informaciones de segunda mano. Me enseñaron muchas más cosas que sería largo enumerar aquí, pero sobre todo demostraron a través de la vida cotidiana la existencia de la tradición civilizatoria mesoamericana que yo desconocía y que ya nunca más podrá serme ajena. En los años siguientes trabajamos y convivimos con mayas, chatinos, nahuas, mixes, zoques, chontales, chochos, zapotecas, mixtecas e ixcatecos, además de visitar otros grupos tales como los tarahumara, tzeltales, tzotziles, mazatecos, triques, amuzgos y purépechas, así como a varias de las etnias mayances de Guatemala. El panorama de la presencia mesoamericana se hizo así más visible y a la vez más complejo.

Soy originario de la frontera entre tres países, portador entonces de múltiples nacionalidades que el afecto me induce a reclamar. Nací en la provincia argentina de Misiones; mi tierra *stricto sensus* es tropical, selvática y rodeada por los grandes ríos que la unen y la separan del Paraguay y del Brasil. Quizá por ello fui (tal vez todavía lo soy) un antropólogo orientado hacia las sociedades de las selvas sud-

americanas. Había trabajado y convivido largamente con los guaraníes del Paraguay, así como con los cazadores ayoreo y guayakíes del mismo país. Pero fue en Argentina, cuando aún era un estudiante, donde los mapuches de la Patagonia con quienes viví durante un helado año me enseñaron lo que podría ser la práctica antropológica. Creo haber mantenido una cierta lealtad a sus enseñanzas, a pesar de las desviaciones que la mediación académica interpone a las vocaciones. Sin embargo México, mi nueva tierra, redefinió mis perspectivas teóricas e ideológicas; ya no se trataba sólo de contribuir a rescatar o proteger a culturas avasalladas por la expansión de sociedades nacionales, sino también de imaginar y plantear nuevos futuros posibles para la configuración de estados plurales. No sólo la magnitud numérica sino la vitalidad de las culturas pertenecientes a la gran tradición civilizatoria mesoamericana me encaminaron hacia un ejercicio de la reflexión y la voluntad utópica. ¿Cómo se podría contribuir a la construcción de una nueva formación política, basada en la articulación de la diversidad, que remplace al Estado uninacional y homogeneizante? La historia reciente, los movimientos etnopolíticos y las demandas de autonomía de los pueblos indígenas están dando una respuesta posible, con mucha mayor rapidez de lo que alguna vez nos atrevimos a imaginar. Todavía falta mucho camino que recorrer; los cambios legislativos no representan la resolución definitiva de los problemas por los cuales atraviesan los grupos étnicos, pero son un primer paso necesario.

El futuro de una sociedad orgánicamente plural requiere que los protagonistas de los sistemas articulatorios interétnicos se conozcan mejor, y que esa nueva relación esté libre de los estereotipos ideológicos y prejuicios estigmatizantes adjudicados a la condición indígena. La creciente visibilidad política de los pueblos indios debe así estar acompañada por una mayor comprensión de las formas culturales singulares de las cuales son herederos, reproductores y productores. Ello significa revalorar el conocimiento etnográfico, no en términos de los inventarios descriptivos del pasado, sino como datos para la construcción de un inédito diálogo intercultural. Es dentro de esa voluntad que se inscriben las informaciones y reflexiones contenidas en este libro. He tratado, una vez más, de ser fiel a lo que me enseñaron; como siempre, reconozco no haberlo logrado por completo: en ello está el siempre renovado desafío de la práctica antropológica.

Creo que las aproximaciones comprensivas, empáticas o vivenciales a las otras culturas son una de las pocas formas respetuosas de acercarnos a sociedades humanas alternas: el intento de ver el mundo con los ojos de los otros es uno de los retos capitales de la empresa antropológica. A pesar de su legitimidad científica, muchos de los enfoques formales se orientan por perspectivas reduccionistas que pretenden traducir al otro sobre la base de categorías adjudicadas y tal vez arbitrarias que nos pueden hacer perder de vista su esencial condición humana. Esto no es más que el viejo problema de las mediaciones etnográficas, donde la fórmula *traduttore-tradittore* implica un riesgo siempre presente. Incluso en los últimos años ha surgido la propuesta ambiciosamente llamada posmoderna, uno de cuyos aspectos supone usar a las otras culturas como un telón de fondo para presentar al investigador, a partir del tardío reconocimiento de que éste es también un autor y un actor social y que su obra es un discurso: parece que finalmente el positivismo descubrió la hermenéutica. Creo haber conocido y transitado por todas estas incertidumbres durante mi vida de antropólogo, pero no puedo permanecer ajeno a una voluntad reflexiva derivada de muchos años de investigaciones etnográficas, a pesar de estar consciente del carácter reduccionista de toda conceptualización. Por ello estos ensayos, con todos los problemas y retos analíticos que plantean, me han sido inevitables.

Y si esta obra fue posible se debió, en gran medida, a mi condición de profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia: institución en la cual la libertad de investigación es equiparable a la libertad de cátedra. Ingresé al INAH en 1973 por invitación de mi recordado amigo Guillermo Bonfil Batalla, quien me comisionó al entonces recién fundado Centro Regional de Yucatán junto con un reducido grupo de investigadores. En los años siguientes trabajé en el Centro Regional Morelos-Guerrero y fundamentalmente en el Centro Regional de Oaxaca, donde ha transcurrido la mayor parte de mi práctica profesional. Oaxaca, que conjuga la mayor biodiversidad, con la presencia de quince grupos etnolingüísticos integrados por más de un millón y medio de personas, es tal vez el mejor y más complejo ámbito para analizar la multiculturalidad; en él resido desde hace casi veinte años. Quizás a causa de ello los indígenas no son sólo mis conciudadanos, en la medida en que vivimos los variables aconteceres de un mismo marco estatal, sino que también forman parte de mi vida cotidiana: a diferencia de la mayoría de los colegas metropolitanos, un antropólogo latinoamericano

puede hacer que su relación con los pueblos indígenas no sea sólo una experiencia profesional iniciática, sino parte constante de la vida personal.

La dinámica de trabajo de un investigador que vive en ámbitos provinciales con reducidas comunidades académicas plantea serios problemas de información, comunicación y relación profesional. Sin embargo casi todos estos ensayos se han beneficiado con los comentarios de colegas y amigos de universidades de Brasil, España, Estados Unidos y México, cuyos nombres consigno en cada caso. Mis alumnos de posgrado de las universidades de Tarragona, Valencia, Brasilia y Misiones (Argentina), escucharon y comentaron las primeras versiones de estas páginas. La obra como conjunto fue leída y analizada por mi estimado amigo el doctor Roberto Cardoso de Oliveira, durante mi estancia como profesor visitante en la Universidad de Brasilia; a él debo un prefacio que me honra en la medida en que supo identificar el propósito de este libro más allá de sus limitaciones. En una oportunidad me comentó que no podía referirse a mi trabajo sin mencionar la presencia de Alicia Barabas, mi esposa y colega; debo admitir que yo tampoco: a ella debo el afecto y la compañía, pero también el compartir una misma pasión y la fuerza para enfrentarnos a sus retos.

El hilo conductor de estos ensayos es la relación entre identidad, cultura y política en los sistemas interétnicos; fueron escritos en los últimos cinco años de manera independiente pero siempre teniendo en cuenta que formaban parte de un mismo proyecto. He tratado de volverlos compatibles para su lectura unitaria, pero creo que subsisten algunas inevitables reiteraciones entre capítulos, derivadas del hecho de que cada uno debía ser entendido en forma independiente. El primer ensayo tiene así el papel de introducir al lector al complejo ámbito de las poblaciones indígenas que pueblan el actual Estado mexicano; los otros abordan cuestiones y temáticas específicas. Éste es un libro originalmente pensado para antropólogos, pero que pretende dirigirse también a un público más vasto; para ello creo haber minimizado las dificultades del lenguaje técnico. Espero entonces contribuir, en una modesta medida, al diálogo intercultural que propongo.

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ
San Felipe del Agua, Oaxaca, 1996

1. PLURALISMO CULTURAL Y REDEFINICIÓN DEL ESTADO

> Observar dragones, no domesticarlos o abominar de ellos, ni ahogarlos en toneles de teorías, es todo lo que la antropología ha sido [...] hemos procurado, con algo de éxito, mantener el mundo en desequilibrio. Tranquilizar ha sido la tarea de otros, la nuestra ha sido la de inquietar...
>
> CLIFFORD GEERTZ (1984)

LOS GRUPOS ÉTNICOS EN EL FIN DE SIGLO

No resulta fácil tratar de esbozar un panorama de la situación contemporánea de los grupos étnicos de México. La complejidad de la cuestión incluye no sólo el cambiante escenario económico, ideológico y político nacional, sino también problemas referidos a la misma definición y autodefinición de las poblaciones étnicamente diferenciadas. Y esto no constituye un dilema formal académico, sino un aspecto crucial para la comprensión de los procesos políticos en los cuales aparece involucrada la filiación étnica. En primer lugar cabe destacar que en México la pertenencia racial no es un indicador relevante ni suficiente para denotar una adscripción étnica específica. El proceso de mestizaje no ha sido sólo biológico sino sobre todo social y cultural; por ello personas racialmente indígenas pueden asumirse y definirse culturalmente como mestizas.[1] De esta manera ser o no ser indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural, que excluye la pertenencia a un fenotipo racial particular.

[1] Un caso interesante de destacar es el de la población maya yucateca que se autodefine como "maya mestiza", aunque sean monolingües y sin mestizaje biológico. Ello se debe al proceso histórico regional, ya que "mestizo" fue una categoría utilizada para designar a los mayas que no se plegaron a la insurrección de 1847, la guerra de Castas.

Por lo tanto es relativamente factible realizar el llamado *tránsito étnico*, es decir que un indígena puede llegar a incorporarse al sector mestizo a través de la renuncia a su cultura tradicional, si sus condiciones materiales se lo permiten. Este acto supone tanto la aceptación de un estilo de vida alterno como la negación del propio, incluyendo la no enseñanza de la lengua a sus hijos. Pero es muy difícil que ocurra lo contrario, esto es, que individuos fenotípicamente "blancos" pretendan reivindicar una adscripción indígena. Sin embargo, y con gran frecuencia, esas mismas personas considerarán a los indígenas como sus antepasados, fundadores de una "nación mexicana" que ahora les pertenece en calidad de herederos. Lo indígena porta entonces un gran peso histórico y simbólico, aunque por lo general se tienda a estigmatizar la condición india contemporánea, al considerarla un arcaísmo que debe desaparecer para dar lugar a la "modernidad" entendida como integración a una occidentalización planetaria.

Y si la raza no es un indicador relevante, en muchas oportunidades el estilo de vida tampoco sirve para determinar la presencia de fronteras étnicas. En efecto, numerosas comunidades campesinas que ya no hablan lenguas nativas mantienen prácticas económicas, sociales y culturales no muy diferenciadas de las que se realizan en los pueblos indios.[2] Asumir una filiación étnica supone entonces, en uno de sus niveles, superar los estereotipos denigrantes adjudicados a la condición indígena. Las observaciones anteriores son poco frecuentes en la literatura política sobre el tema, ya que parafraseando al brasileño Florestán Fernandes (1972) se podría reiterar que los latinoamericanos tenemos "el prejuicio de no tener prejuicios". Sin embargo la ideología racista continúa imprimiendo un matiz colonial a las relaciones interétnicas en todo el ámbito territorial mexicano.

Debido a las razones mencionadas, resulta difícil conocer el número exacto de la población indígena de México, ya que su determinación dependerá de cuántos sean definidos o se asuman censalmente como tales. El único indicador que se utiliza en la actualidad es la lengua, pero muchos de los bilingües podrán negarlo creyendo así afirmar una condición mestiza que sirve de referente ideológico.

[2] No resulta legítimo diferenciar indígenas de no indígenas sobre la base de un listado de rasgos culturales, ya que lo que realmente importa es la definición identitaria. Sin embargo cabe apuntar que en términos de patrones culturales y vida cotidiana muchas comunidades "mestizas" estarían constituidas por indios étnicamente descaracterizados.

Lo anterior explica la gran variación de las estimaciones referidas a la magnitud demográfica indígena de acuerdo con los diferentes criterios o indicadores tomados en cuenta.

Algunos demógrafos han propuesto que el territorio actual de México estaba poblado por alrededor de 25 millones de personas en la época prehispánica. Poco más de una centuria después de la invasión europea, hacia 1650, se contabilizaban 130 mil mestizos, 120 mil "blancos" y 1 270 000 indios sobrevivientes.[3] Ya en el siglo XX, para 1921, el censo informaba que sobre 14 344 780 mexicanos 4 179 499 se identificaban como indios, es decir casi una tercera parte de la población (29%); sin embargo, se recurrió a un impreciso criterio racial (Valdez y Menéndez, 1987). A partir de 1930 se utilizó exclusivamente el indicador lingüístico, registrando 2 251 086 hablantes en ese año y 5 282 347 (mayores de 5 años) en 1990, es decir que en sesenta años la población se habría más que duplicado en términos absolutos pero disminuido porcentualmente. Recurriendo a otros indicadores, aunque un tanto dudosos,[4] el Instituto Nacional Indigenista estima que el total de indígenas asciende a 8 701 688 personas en el presente, es decir alrededor del 10% de la población nacional (Embriz, 1993). Se considera que esta población se encuentra repartida en 59 etnias, de acuerdo con el censo de 1990 que registra a los kekchí, cakchiquel y kanjobal, grupos mayances refugiados de la guerra civil en Guatemala. De todas maneras los criterios utilizados para identificar los 56 grupos del país son ambiguos, ya que se recurre tanto a la filiación lingüística como a la cultural o a la político-organizacional.[5]

[3] Para finales del siglo XVIII la población indígena mostraba signos de recuperación demográfica, y se registraban 5 200 000 personas de esa filiación frente a 2 270 000 miembros de las llamadas "otras castas", que incluían a criollos, mestizos, negros y mulatos (Wolf, 1967:206). Al iniciarse la guerra de la Independencia, en el siglo pasado, 60% de la población estaba clasificada como india frente a sólo 17% de mestizos (Noriega, en Aguirre Beltrán, 1946:233). Para esa época 85% de los distritos de la cuenca de México estaban poblados por indígenas y la misma ciudad tenía 24% de indios (Carrasco, 1991:3).

[4] Algunos de los criterios utilizados por el INI son difícilmente cuantificables, ya que entre ellos aparece la relación con la naturaleza, formas organizativas del trabajo, la impartición de justicia, valores y formas de pensamiento. Otros son más precisos, como incluir a 1 129 625 potenciales hablantes menores de 5 años y tomar en cuenta la autoidentificación manifiesta.

[5] Sería más apropiado establecer *grupos etnolingüísticos*, hablantes de variantes de una lengua o de lenguas emparentadas, que grupos étnicos en sentido organizacio-

A pesar de haber disminuido de manera porcentual, en términos absolutos la población indígena ha experimentado una extraordinaria recuperación demográfica en las últimas décadas. A esta recuperación ha contribuido en forma notable el desarrollo de la medicina preventiva en los ámbitos rurales, y en especial las campañas de vacunación y erradicación de enfermedades endémicas tales como el paludismo. Tradicionalmente una familia nativa tenía todos los hijos que podía, ya que sólo muy pocos se le "ganarían", es decir, sobrevivirían a las enfermedades de la infancia. La medicina preventiva ha multiplicado el porcentaje de supervivencia, pero la práctica de tener todos los hijos posibles tiende a mantenerse. Por ejemplo, la población india total del estado de Oaxaca ha pasado de alrededor de 520 mil personas en 1930 a más de 1 300 000 en 1990 (Barabas y Bartolomé, 1990). En el caso de los mayas de Yucatán la expectativa de vida, que era de sólo 23.35 años, en 1930 ha subido a más de 60 en la actualidad. Expresión de esta mejora es que la población maya peninsular se ha triplicado en los últimos 40 años, y que ahora se registra alrededor de un millón de hablantes (Bartolomé, 1988). El crecimiento demográfico favorece tanto la presencia física como social de las etnias, ya que les ofrece un mayor marco dentro del cual inscribir su identidad colectiva. Resulta así indudable que no sólo el presente, sino también el futuro de México están signados por la presencia física, cultural y política de los pueblos indígenas.

Párrafo aparte merece la existencia, hasta hace poco relativamente olvidada, de la población de ascendencia negra en México. Veracruz fue el puerto de entrada de esclavos procedentes de Guinea y Cabo Verde, destinados a las minas, las plantaciones y el servicio doméstico, ya que la población nativa había experimentado una terrible merma demográfica.[6] Hacia inicios del siglo pasado se estima la existencia de sólo 10 mil africanos, pero de casi 625 mil mulatos que constituían 10% de la población total; es decir, una presencia demográficamente significativa. Sin embargo, este importante componente de la sociedad ha llegado hasta el presente diluido y sin una clara visibilidad política. En la actualidad la población de ascendencia africana es particularmente presente en varias zonas del estado de Veracruz y en parte de las costas de los estados de Guerrero y Oaxaca, en la región llamada Costa Chica. Pero en gran parte del país se pueden encontrar regiones y comunidades cuyos habitantes exhiben características raciales negras. Una búsqueda intencionada permitiría apreciar la existencia de una multitud de rasgos y prácticas culturales en las cuales es posible rastrear un origen africano. Sin embargo es poco frecuente que la ideología social refleje una especial afirmación de la raza. Tal vez se pueda proponer que sólo en la Costa Chica se ha desarrollado una configuración o reconfiguración social caracterizable en términos étnicos (Bartolomé y Barabas, 1989). Por último cabe destacar que no existe, en sentido estricto, una política gubernamental referida a la población negra, ya que sólo en fechas recientes han comenzado a formular reivindicaciones que la identifican como un grupo diferenciado del resto de la población.

nal, cuyo número es mucho mayor. Por otra parte hay que destacar que los censos de población no son muy confiables, especialmente en lo que atañe a comunidades indígenas de difícil acceso. Incluso ha sido frecuente la práctica de negociar los resultados censales con las autoridades estatales.

[6] Al respecto todavía es mucho lo que debemos a los estudios pioneros del antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1946; 1958; 1982). Para 1570 ya se registraron más de 20 mil negros en la Nueva España, de los cuales el 10% se había fugado, dando origen a los llamados "cimarrones". En 1646 se contabilizaron 35 mil africanos y alrededor de 120 mil mulatos. En 1742 había poco más de 20 mil africanos pero los clasificados como mulatos ascendían a cerca de 270 mil personas.

LA VOLUNTAD DE DESINDIANIZAR MÉXICO

Para comprender mejor esta compleja situación contemporánea es necesario que recordemos el proceso histórico que desemboca en el contradictorio presente, donde las poblaciones originarias de la región aparecen ahora como minorías étnicas. La historia reciente, especialmente la de este siglo, refleja una voluntad estatal por desindianizar a México. A partir de la Independencia el proyecto nacional excluyó a los indios, ya que los "independientes" fueron los criollos y mestizos. Pero fue después de la Revolución de 1910 cuando la represión de la pluralidad cultural se hizo más intensa, a pesar de la exégesis retórica del pasado indígena. Se suponía que la homogeneización cultural era una condición necesaria para la configuración de una nación moderna.[7] Por ello las políticas educativas se orientaron

[7] Para uno de los precursores del indigenismo, Manuel Gamio (1916), la idea de nacionalidad suponía la homogeneización de la culturas (la llamaba "fusión"), de las razas, y la unificación lingüística de los habitantes del Estado, propósito que durante

hacia la castellanización forzada y la abolición de las culturas, consideradas causales de la pobreza indígena (Heat, 1972). Ese *otro*, a quien se adjudicaba la culpa de la heterogeneidad que impedía a México concretarse como nación, debía desaparecer para dar lugar a la supuesta síntesis cultural. Incluso la Constitución mexicana de 1917, debido a su énfasis igualitarista, no registraba la existencia de etnias, por lo que la práctica indigenista que de hecho reconocía su presencia tuvo que ser realizada a través de decretos, ya que carecían de una definición jurídica precisa (Nahmad, 1988:303-305).

El objetivo del indigenismo posrevolucionario fue la integración de los indígenas a la sociedad nacional; "mexicanizar al indio". El proceso de aculturación representaba el símbolo de la identidad nacional, puesto que legitimaba científicamente al mestizaje cultural (Aguirre Beltrán, 1976). Aculturación y cambio fueron considerados sinónimos de evolución y desarrollo. Pero en general el indigenismo no fue tal vez tan importante por su acción directa, sino por su capacidad de proporcionar el marco ideológico para las perspectivas de amplios sectores de la sociedad política y civil. Es decir que el modelo de homogeneización como acto civilizatorio pasó a integrar un "bloque histórico", esto es la conjunción de relaciones estructurales y perspectivas ideológicas, orientado hacia la represión de las culturas indias. Así se construyó un proyecto de sociedad que suponía la abolición de la alteridad como forma de aspirar a la "modernidad" de la época. Lo que se consideraba un acto civilizatorio, basado en un humanismo universalista, ahora es prácticamente tipificable como un delito: el etnocidio. No fue gratuito que hace años calificáramos al indigenismo en boga como una filosofía social del colonialismo (Bartolomé y Robinson, 1971).

También para la escuela surgida de la Revolución mexicana la castellanización obligatoria era percibida como el componente básico de su cruzada civilizatoria: la redención del indio pasaba por su desaparición.[8] La propuesta pluralista de una educación bilingüe-bicul-

más de medio siglo orientó la tarea fundamental de los indigenistas: ayudar a la construcción de la nación. La homogeneización como un acto civilizatorio encuentra su máxima expresión en el racismo de José Vasconcelos (1976), para quien el mestizo sería la "raza cósmica" síntesis de todas las existentes, llamada a detentar la supremacía mundial en el futuro y que por lógica debía ser el grupo rector y referencial en el proceso de construcción nacional.

[8] Así, en la obra de Moisés Sáenz, gran propulsor de las escuelas rurales y de las misiones culturales de los años veinte y treinta, encontramos afirmaciones tales co-

tural sólo fue institucionalizada a través de la creación de la Dirección General de Educación Indígena, en 1978, y quizá la más radical crítica que se le pueda hacer es destacar su inexistencia. Al parecer la Dirección General de Educación Indígena supone que existe un "idioma indio" genérico, ya que con frecuencia coloca maestros indígenas en comunidades que hablan lenguas diferentes a la del educador. Por otra parte, la ideología del "progreso" a través del renunciamiento étnico, creada por el integracionismo, sigue vigente en gran parte de los maestros bilingües, aunque tiendan a disfrazarla con la retórica institucional.[9] Durante décadas fueron educados como agentes de castellanización e "inducción al cambio"; de pronto se les pide que actúen como revalorizadores de la misma cultura que les habían enseñado a negar. No es ésta una contradicción de fácil resolución puesto que involucra una crítica redefinición existencial.

Aun en la actualidad, y a pesar del discurso y la retórica pluralista, la práctica política e ideológica concreta reproduce el bloque histórico constituido y se orienta hacia la homogenización de la diversidad, asumiendo que la diferencia es motivo para la desigualdad. Una de las dramáticas consecuencias concretas de este modelo político ha sido la destrucción de un gran número de sociedades nativas: esa inducción al suicidio cultural que llamamos etnocidio. Entre 1930 y 1970 para construir un Estado-nación "moderno" se buscó suprimir la heterogeneidad cultural. Pero todavía para amplios sectores de la sociedad "modernidad" y "globalización" siguen siendo entendidas como occidentalización, aunque dicha occidentalización tenga más componentes imaginarios que reales, a pesar de lo cual funciona como referente de una anhelada transformación cualitativa.

EXTINCIONES Y TRASFIGURACIONES

Algunas culturas no han logrado sobrevivir a esta asimétrica historia de confrontación interétnica. Sólo en el estado de Oaxaca hay

mo "civilizar es uniformar", o "si un pueblo no habla nuestra lengua no es de nosotros" (1982:92-95).

[9] Por lo general el uso del idioma materno en las escuelas continúa desempeñando el papel subordinado de instrumento inicial para la castellanización. Son incluso frecuentes los casos de maestros de la DGEI, encargados de difundir su lengua y cultura, que no les enseñan el propio idioma a sus hijos.

tres grupos étnicos en riesgo de extinción y uno prácticamente extinguido en estos momentos; en todos los casos el proceso fue iniciado por las campañas de castellanización compulsiva de los años treinta y acelerado por la dinámica migratoria. Como antropólogo me ha tocado la dolorosa tarea de documentar la extinción de los ixcatecos, cultura de la cual ya sólo quedan menos de veinte hablantes mayores de 70 años (Bartolomé, 1996). Los chocholtecas padecen una etapa avanzada del mismo proceso, puesto que hay alrededor de dos mil portadores de la lengua, pero muy pocos de ellos menores de 30 años (Barabas, 1996). Los chontales de Oaxaca representan otra de las culturas sometidas a una acelerada pérdida lingüística; tal vez sólo un centenar de niños aún conocen el idioma que cuenta con alrededor de cinco mil (Bartolomé y Barabas, 1995). En similar situación se encuentran los zoques, habitantes de las selvas de los Chimalapas, de los cuales apenas quedan dos pueblos en los cuales perdura una herencia lingüística milenaria perteneciente a los creadores de la cultura olmeca, aunque afortunadamente sigue viva entre sus pares de Chiapas. De los casi cinco mil hablantes oaxaqueños sólo unos 250 son menores de 10 años (Bartolomé y Barabas, 1996). Pero precisamente en este otro estado se está extinguiendo el grupo mochó o motlocinteco, compulsivamente obligado a integrarse a una mexicanidad forzada para diferenciarlo de sus vecinos mayances guatemaltecos. Como resultado de esta estrategia estatal hacia comienzos de los años ochenta apenas quedaban unos 550 hablantes mayores de 40 años (el censo de 1990 registró 235 hablantes), y los jóvenes eran sólo poseedores pasivos de la lengua (Petrich, 1985:24). A fines de los años sesenta se documentó la desaparición de la lengua cuitlateca que se hablaba en el estado de Guerrero, así como del mame de Tuxtla Chico en Chiapas (Escalante, 1995). Y a pesar de que han sido objeto de tantas investigaciones y programas, no es muy alentador el futuro demográfico de los pocos centenares de lacandones sobrevivientes.

En el norte de México el panorama no es tampoco muy promisorio para los pueblos de tradición cazadora. El caso de los kiliwa de Baja California puede ser dramáticamente significativo: en 1936 un jefe kiliwa reportaba que su grupo se componía de 800 personas, pero en 1973 sólo se contabilizaron 206 (Ochoa Zazueta, 1978:176-177); el censo de 1990 registra sólo 29, aunque puede haber personas no hablantes que sigan asumiendo la filiación kiliwa. El panorama actual de muchos grupos norteños es bastante desolador como se

desprende del registro censal con un intervalo de 60 años, que a pesar de su inexactitud permite advertir tendencias.

Grupo	*Entidad*	*Censo 1930*	*Censo 1990*
Cochimí	Baja California	300	148
Cucapá	Baja California y Sonora	—	136
Kikapú	Coahuila	495	232
Kumai	Baja California	—	95
Ópata	Sonora*	40	12
Paipai	Baja California	—	225
Pápago	Sonora*	535	149

* A mediados del siglo XIX la gran mayoría de los 130 mil habitantes de Sonora eran indios; se contabilizaban 35 mil ópatas y 15 mil pápagos (González Navarro, 1995).

Cada una de estas colectividades humanas representa culturas singulares e irrepetibles: experiencias lingüísticas, sociales y existenciales alternas que están desapareciendo en forma, tal vez, irremediable. Pero más allá de las precisiones demográficas, resulta evidente que la antigua mayoría se ha transformado en una minoría. Sin embargo, a diferencia de otros países latinoamericanos, México no recibió masivos contingentes migratorios europeos que alteraran radicalmente el panorama racial. Por ello es necesario insistir en que la desindianización debe ser entendida como un proceso no sólo biológico sino político e ideológico, en el cual la población nativa se vio progresivamente obligada o inducida a renunciar a su herencia lingüística y cultural. De esta manera, y tal como lo destacara Guillermo Bonfil (1987:42), muchos de los socialmente considerados mestizos son en realidad indios desindianizados. Este proceso de trasfiguración étnica contribuyó a la configuración cultural del México contemporáneo.

EL RESURGIMIENTO ÉTNICO

Es difícil precisar fechas exactas, pero tal vez a fines de los sesenta la perspectiva de y hacia las poblaciones nativas comenzó a cambiar en forma radical en toda América. Por lo menos ésta fue la época en que cobraron visibilidad una serie de movimientos indígenas auto-

gestionarios cuya estructuración fue seguramente previa. Se trató de la eclosión de una nueva conciencia étnica positivamente valorada; de una clara afirmación cultural e identitaria de los grupos culturalmente diferenciados a los que se había pretendido hacer renunciar a sí mismos. Muchos factores contribuyeron a este proceso, pero entre ellos no deben ser descartadas las políticas desarrollistas de la época, que incrementaron las compulsiones económicas y políticas sobre las regiones pobladas por comunidades étnicas. Por otra parte, esta nueva confrontación fue produciendo una conciencia crítica tanto en los científicos sociales como en otros grupos relacionados con la cuestión étnica, lo que generó perspectivas ideológicas solidarias. Una expresión de estos cambios fueron los documentos conocidos como Declaraciones de Barbados I, II y III, dadas a conocer en 1971, 1979 y 1994, en las cuales un grupo de antropólogos de toda América Latina cuestionábamos las políticas indigenistas vigentes y demandábamos la liberación del indígena a través de su autogestión, autodeterminación y la eventual configuración de autonomías. Nuestros documentos propusieron la redefinición de los estados en términos étnicamente plurales, lo que provocó la reacción antagónica de los ideólogos de la homogeneización cultural y política.

Los rígidos paradigmas de índole economicista que tipificaban ese momento histórico de la reflexión social y política en México impidieron que la toma de conciencia respecto a las dimensiones de la cuestión étnica ocurriera en forma simultánea a la de otros países de América Latina. Pero hacia mediados de los ochenta las movilizaciones étnicas ya eran tan visibles que ni siquiera los paradigmas productores de cegueras ontológicas pudieron seguir ocultándolas. Esa renovada presencia ya había sido advertida por las instituciones estatales a mediados de los setenta, y trataron de manipularla a través de la lógica del sistema corporativo vigente, buscando incorporarla al movimiento campesino oficial. Sin embargo la dinámica de los movimientos indígenas trascendió esos intentos de coopción. El hecho es que a pesar de la actual apropiación del discurso pluralista por parte de sectores que lo utilizan como una retórica desprovista del sentido original, esta perspectiva ha ido informando un proyecto generalizado. En la actualidad y no obstante las dificultades que entraña el proceso, parece indudable que el futuro de México no sólo será étnicamente plural, sino que esta pluralidad tendrá una definición constitucional y espacios políticos autónomos para su desarrollo.

Las demandas contemporáneas referidas a la configuración de autonomías indígenas representan una de las cuestiones más importantes en relación con el presente y el futuro de los pueblos indios.[10] Esta concepción socioorganizativa relativamente nueva que ha conmovido a la sociedad política y civil mexicana no es sino una de las formas que puede adoptar el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos. El eventual rediseño de las fronteras políticas y culturales internas del Estado supone cuestiones cuya complejidad requiere la participación, no sólo de las etnias en cuestión, sino de todos los miembros de la sociedad en su conjunto. Indudablemente el peso mayor en la definición de estas propuestas debe estar en manos de los pueblos indígenas. Sin embargo creo que todos pueden contribuir a la elaboración de una alternativa política y organizativa que proponga nuevas y mejores formas de convivencia social, en la medida en que todos estaremos involucrados en ella. No se buscan ni son imaginables formas de relación humana basadas en el aislamiento: lo que se pretende es precisamente *encontrar mecanismos políticos, económicos y sociales que permitan la articulación de la diversidad.*

El rediseño de las fronteras políticas internas del país basado en regionalizaciones culturales y menos arbitrarias que la de los actuales estados o distritos no supone ningún riesgo para un sistema democrático ni para las instituciones republicanas. Esta redefinición territorial no implica la configuración de reservaciones, sino aceptar la existencia de grupos culturalmente diferenciados y con derecho a ejercer la singularidad histórica y social configurada en relación con un ámbito residencial. La autonomía no asegura por sí misma mejores formas de convivencia interétnica, pero busca generar espacios propicios para la reproducción de las culturas indígenas. Sólo una restructuración jurídico-administrativa que contemple la especificidad cultural de las distintas regiones étnicas podrá delinear ámbitos políticos más legítimos que los prexistentes. A partir del reconocimiento de que somos iguales pero diferentes y que esa diferencia es un derecho histórico que no debe implicar desigual-

[10] El concepto de autonomía es manejado desde hace años por distintas organizaciones indígenas e ideólogos de América Latina, algunas veces inspirados por el proceso nicaragüense o por las autonomías europeas. Algunos intelectuales y organizaciones promovieron la reflexión sobre el tema en México, pero a partir de la rebelión zapatista de 1994 la cuestión fue colocada en un primer plano y asumida como una de las reivindicaciones étnicas fundamentales.

dad, podremos imaginar y participar en la construcción de un país multiétnico igualitario.

RECURSOS PROPIOS Y AUTONOMÍAS INDÍGENAS

Es posible destacar que uno de los niveles cruciales del concepto de autonomía alude precisamente al manejo autónomo de los recursos existentes en las regiones étnicas por parte de sus poseedores. El primero en el tiempo es primero en el derecho, y los pueblos indígenas deben tener la posibilidad de acceso autogestionario a sus recursos, ya que son formaciones sociales prexistentes al actual aparato estatal. Estos recursos no son sólo naturales, territoriales y económicos, sino también culturales; es decir políticos, lingüísticos, terapéuticos, artísticos, arqueológicos, tecnológicos, filosóficos, educativos, etc. En este sentido amplio, los recursos culturales incluirían todas las creaciones materiales e inmateriales de una sociedad; desde su estilo de vida hasta sus realizaciones tecnológicas, desde sus estrategias económicas hasta sus sistemas organizativos. Tradicionalmente se les ha negado a las sociedades indias el reconocimiento de que son portadoras y creadoras de cultura, estando por lo tanto capacitadas no sólo para consumirla sino también para producirla. Se las ha orientado compulsivamente a consumir formas culturales externas, minusvalorando su capacidad para generar cultura de manera original y autónoma. Reconocer, respetar y promover el potencial creativo de las sociedades nativas será un paso fundamental y necesario para la configuración de sistemas de articulación interétnica cuya simetría los oriente a ser igualitarios.

A partir de las formas coloniales y neocoloniales de explotación económica se ha generado una identificación entre ser indio y ser pobre. Sin embargo en muchas oportunidades las poblaciones indígenas habitan en regiones potencialmente ricas cuyos recursos naturales son apropiados por grupos externos. Sus ríos generan energía eléctrica que no los alumbra, sus cultivos están sometidos a reglas de mercados que ellos no controlan, sus bosques son objeto de talas irracionales y sus minerales son extraídos sin beneficio para los dueños de la tierra. El control y no sólo el derecho al uso de estos recursos económicos, de acuerdo con sus propias necesidades y siguiendo sus propias lógicas de producción y consumo, representa

un paso fundamental para la concreción de cualquier modelo autonómico. No puede haber relaciones igualitarias con pueblos empobrecidos y despojados. Las regiones indígenas deben tener acceso a un bienestar económico al que tienen un derecho aun más perentorio que el resto de la sociedad, puesto que sobre el despojo de sus bienes y la explotación de su trabajo se ha construido inicialmente el actual Estado nacional.

Los sistemas socioorganizativos indígenas demuestran formas alternas de pensar y ejercer la vida política; en algunos casos con más eficiencia y justicia que la democracia representativa teóricamente propuesta por la formación estatal que los incluye. Con todas sus contradicciones, como es el caso de la tradicionalmente limitada participación política femenina, constituyen alternativas posibles y viables de organización social. Los ahora llamados "usos y costumbres" no son sino la expresión de sistemas políticos propios o apropiados, históricamente constituidos y tan legítimos como los estatales. La autonomía política supone entonces el derecho a ejercer formas organizativas propias y capaces de articularse eficazmente con las de otros sectores culturales y sociales. No es necesario participar en un modelo político único para desarrollar relaciones igualitarias entre colectividades diferenciadas. El derecho a la diferencia es también el derecho a la diferencia política.

En lo que atañe a la cuestión de las lenguas indias y su futuro en el ámbito de las autonomías, debemos recordar que durante centurias los idiomas nativos han sido reprimidos, inferiorizados, y que se pretendió remplazarlos masivamente por el castellano. Ahora la perspectiva está cambiando. Ya se reconoce que el plurilingüismo no representa ningún obstáculo para la configuración de sociedades estatales modernas capaces de una eficiente relación interna, tal como lo demuestran muchos ejemplos contemporáneos.[11] La hegemonía del castellano debe ser remplazada por su utilización como segunda lengua, dentro de contextos bilingües igualitarios. Y ello supone que las lenguas indígenas deben ser enseñadas tanto en el nivel oral como el escrito. La educación bilingüe intercultural nece-

[11] La reciente historia europea demuestra la revitalización de las lenguas que habían sido excluidas o reprimidas por las hegemonías estatales. El catalán, el gallego, el vasco, el flamenco, el bretón y muchos otros están encontrando los espacios sociales antes negados. La federación helvética es un ejemplo posible de convivencia lingüística y de que la represión es la que genera conflictos.

en muchos de los sectores sociales que vieron alterado su discurso nacionalitario integracionista. La futura reglamentación puede abrir las puertas legales a la configuración de un Estado pluriétnico que ya existe de hecho. Lo que se pretende es la aceptación de los indígenas como *sujetos colectivos* que vuelvan a intervenir en la historia en cuanto tales; no están en discusión sus derechos individuales sino sus derechos como pueblos.

La más clara y dramática expresión del fracaso de la política indigenista gubernamental y del impacto negativo de medidas tales como la reforma al artículo 27, es el masivo estallido insurreccional indígena que detonó el 1 de enero de 1994 en el estado de Chiapas. Durante décadas investigadores y analistas sociales pertenecientes a diferentes instituciones nacionales y extranjeras han documentado la vigencia de un sistema interétnico neocolonial en Chiapas, cuya economía registra formas arcaicas de explotación de los indígenas por parte de la población mestiza, localmente llamada "ladina". A pesar de ello faltó una definida voluntad política de los distintos gobiernos posrevolucionarios para cambiar una centenaria situación de injusticia social. El descontento, fermentado durante generaciones y expresado en varias rebeliones ocurridas en los siglos pasados, hizo eclosión a través del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Más allá de la presencia de líderes no indígenas en sus filas resulta indudable que la rebelión cuenta con una definida base social india. Ningún grupo de activistas podría haber logrado la movilización armada de millares de hombres y mujeres nativos si no existieran profundas razones que alimentaran el descontento y nutrieran la rebeldía. Resulta muy difícil en estos momentos (octubre de 1997) especular respecto al proceso político y militar generado por la guerrilla; la configuración de los escenarios futuros es aún incierta. Sin embargo el EZLN ha logrado proyectar la cuestión étnica en México a su verdadera dimensión política, alejándola del restrictivo marco de las prácticas asistenciales o desarrollistas. Toda propuesta referida al porvenir de México ya no podrá ignorar la presencia de los grupos étnicos y sus centenarias y justas demandas de autonomía económica, política y cultural. Autonomía que no significa la fragmentación del Estado, como lo pretenden algunas ópticas temerosas, sino reconocer que el proyecto de las etnias, aunque paralelo, puede ser alterno al proyecto estatal. Es necesario reiterar que en la base misma del concepto de autonomía está el reconocimiento del *derecho colectivo* de los pueblos: esto alude no sólo a los derechos individuales sino a la capacidad de actuar en forma conjunta como colectividades diferenciadas y legalmente reconocidas.

El camino de las armas que han sido obligados a seguir los mayas de Chiapas representa una opción final y crítica con una secuela de sufrimiento colectivo inadmisible. Es imperativo que la dinámica de los conflictos étnicos no desemboque en confrontaciones irremediables. Pero ello requiere una real apertura a la situación y las demandas de los pueblos indios. El Estado debe dejar de comportarse como un aparato político cerrado, cuya lógica excluye el reconocimiento de que los derechos económicos, políticos, culturales y territoriales de los grupos étnicos son previos a los del Estado nacional. La configuración de autonomías étnicas no representa el único modelo posible para articular la diversidad, pero es una experiencia que debe ser explorada. Toda búsqueda es más legítima que la reiteración de los históricamente fracasados sistemas contemporáneos de relaciones interétnicas.

Por otra parte es necesario destacar que el mismo modelo de Estado uninacional está en crisis en nuestros días, tal como lo exhibe la reciente experiencia europea. Incluso se puede señalar que el camino manifiesto de la llamada modernidad no supone la homogeneización planetaria, sino vastos procesos de reculturación y de redefinición identitaria, tal como lo expresaría el auge de los movimientos diferencialistas en todo el mundo. Y es que la etnicidad aparece como una expresión fundamental de la diferencia creadora frente a las compulsiones homogeneizadoras; como un recurso identitario crucial que refiere a la construcción histórica de los individuos y sus colectividades. Aunque muy diversa en sus expresiones, formamos parte de una sola humanidad, cuyo futuro está signado por cada vez más intensas relaciones interculturales. Debemos entonces aprender a convivir con la diferencia, no como una nueva forma de colonialismo enmarcado en la globalización, sino como aceptación de que la diversidad constituye una de las mayores riquezas de nuestra especie.

Desde la perspectiva que pretendo esbozar en estas páginas, el desarrollo de los proyectos autonómicos puede ser en alguna medida complementario con los otros proyectos que genera el conjunto social, ya que estarían necesariamente articulados entre sí. Reitero que estamos involucrados en la búsqueda de mejores formas de convivencia, y no de aislamientos. Se debe asumir que las crisis son también momentos para la creación y para la redefinición de los

proyectos colectivos. Estamos ante la posibilidad de construir una nueva utopía social, entendiendo utopía en su sentido más legítimo como imaginación del futuro, como puerta abierta a la creatividad de la sociedad en su conjunto. El futuro de los pueblos indios es también parte del futuro de todos.

2. GENTE DE COSTUMBRE Y GENTE DE RAZÓN LAS IDENTIDADES ÉTNICAS EN MÉXICO[1]

Con alguna frecuencia los discursos sobre la identidad étnica tienden a construirse dentro del ámbito de la ambigüedad. El carácter multívoco atribuible al concepto hace que su uso indiscriminado confunda diferentes manifestaciones del ser social de las colectividades humanas. Es por ello que quiero proponer una reflexión generalizadora sobre el tema, intentando retomar el ámbito teórico que correspondería a la perspectiva antropológica, ya que nuestra disciplina ha sido particularmente fértil en este campo. Pretendo así contribuir a recuperar una tradición que se ha expresado en distintas vertientes nacionales, intentando valorar las dimensiones de la cuestión étnica en el marco de los procesos mundiales contemporáneos. No se trata pues de realizar sólo un ejercicio de formalización, de delimitación conceptual de un tema objeto de investigación, sino de repensar una de las más cruciales cuestiones de nuestro tiempo, que durante demasiados años ha sido minusvalorada por las corrientes economicistas del pensamiento social. Es por ello que este análisis se justifica no sólo en términos académicos, sino también como una posible contribución para la praxis política.[2]

Tanto los mismos indígenas como algunos científicos sociales y otros grupos relacionados con el tema han realizado una larga y a veces infructuosa lucha por aumentar la visibilidad de la cuestión étnica. Pero ahora se registra el fenómeno inverso al de su negación,

[1] Algunas de estas reflexiones se ha nutrido directa e indirectamente de la amistad y lectura de los doctores Dolors Comas d'Argemir y Joan José Poujadas de la Universidad de Tarragona, España, así como de la doctora Josepa Cucó i Giner de la Universidad de Valencia.

[2] Éste es un ensayo destinado tanto a estudiantes de antropología como a colegas y, deseablemente, a un público más vasto. He tratado de ser lo más riguroso posible con las citas, pero es de justicia señalar que mis propias reflexiones están transitadas por aquellas provenientes de las obras que me han acompañado durante años. Toda teorización está inmersa en lo que podríamos llamar el "espíritu de una época", no necesariamente mayoritario, pero sí compartido. Por ello las posibles omisiones involuntarias de referencias deben serme perdonadas, a partir del hecho de que toda identificación intelectual es también un acto de afecto.

ya que se tiende a adjudicar carácter étnico a una vasta gama de manifestaciones de la conciencia social.[3] Es necesario entonces construir una perspectiva conceptual coherente, basada en los datos de la realidad y en la conjunción de enfoques situacionales y procesuales, que den cuenta tanto del contexto como de la historicidad de lo étnico. Su validación estará dada por su capacidad de proporcionar herramientas analíticas para la comprensión de la misma realidad de la que surge, representada por el caso de las sociedades indígenas contenidas en el marco del actual Estado mexicano. Tal es, en apretada síntesis, la empresa que me propongo en estas páginas.

No debemos confundir cualquier forma de expresión identitaria con la identidad étnica, ya que ésta es una forma específica de la identidad social, que alude exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico. No me referiré entonces aquí a la identidad como una cuestión genérica de la condición humana, sino a su especial concreción en el ámbito de lo étnico. Como bien lo destacara C. Lévi-Strauss (1981:7-9), el tema de la identidad no se ubica sólo en una encrucijada sino en varias, lo que amerita tanto un enfoque interdisciplinario como uno comparativo, de los cuales extraer convergencias que orienten nuestra incertidumbre conceptual. Pero ello corresponde a una empresa más ambiciosa, ya que lo que ahora me preocupa es sólo la expresión de la identidad social en el nivel de las sociedades nativas.

De todas maneras resulta necesario destacar que la identidad es un concepto polisémico que alude a fenómenos múltiples, ya que no hay un ser sino formas del ser. Es decir que no existen esas identidades esenciales tan caras a los ideólogos de los nacionalismos, que pretenden reivindicar formas ahistóricas y generalmente falsificadas de la conciencia social, como propiedades innatas de los miembros de un grupo.[4] Estos mecanismos de reificación identitaria buscan delimitar unas supuestas "identidades nacionales" emblemáticas, que tienden a excluir a los portadores de dimensiones sociales o culturales alternas. La pervivencia, a veces subteórica, de esos esencialismos, ha sido ampliamente cuestionada, entre otros, por Guillermo Ruben (1988) en su análisis de las teorías de la identidad.[5] Aquí parto de una propuesta radicalmente contraria a las "esencias compartidas", en la medida en que la identidad representa un fenómeno procesual y cambiante, históricamente ligado a contextos específicos. Al respecto Joan Poujadas (1993:63) destaca que la continuidad de la identidad de los grupos étnicos se manifiesta precisamente a través de las discontinuidades que hacen a las sociedades reelaborar su propia imagen. La historia identitaria de una sociedad aparece así como un vasto conjunto de diferentes imágenes especulares de sí misma, aunque generalmente orientadas hacia un modelo que pretende definirla.

[3] Un dramático ejemplo contemporáneo (1995) en el cual se confunde lo étnico con fenómenos de otra naturaleza es el caso del conflicto entre serbios, croatas y bosnios musulmanes. Los medios de información la presentan como una guerra interétnica, aunque en realidad los tres forman parte del mismo grupo etnolingüístico eslavo. Pero los croatas tuvieron un reino autónomo desde el siglo X, y hasta el siglo XIV los serbios constituyeron un Estado independiente; por su parte los eslavos bosnios musulmanes resultan de la presencia otomana iniciada en el siglo XIV. Se trataría entonces de conflictos intraétnicos entre antiguas unidades políticas y sectores diferenciados en el nivel religioso de un mismo grupo etnolingüístico.

[4] De la extensa bibliografía sobre el nacionalismo, y en particular sobre el nacionalismo mexicano, son especialmente elocuentes algunas de las observaciones contenidas en una obra de Roger Bartra, en la que se destaca que el llamado "carácter nacional" mexicano es una construcción imaginaria elaborada con el auxilio de la literatura, el arte y la música. Incluso propone que los ensayos sobre "lo mexicano" representarían una emanación ideológica del mismo fenómeno que se pretende estudiar. Así concluye destacando que "La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional –'el mexicano'– es una poderosa ilusión cohesionadora [que] forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del estado moderno..." (1987:16-22).

SOBRE LA IDENTIDAD ÉTNICA

Quisiera comenzar esta reflexión sobre la identidad recordando una de las categorías explicativas centrales en su configuración. Me refiero al concepto de representación colectiva que fuera formulado a comienzos de siglo por Émile Durkheim. Durkheim las entendía como *las formas en que una sociedad se representa los objetos de su experiencia;* son contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva y añaden a la biografía individual el conocimiento generado por la sociedad. Por lo tanto serían el producto vivencial de la larga asociación espacial y temporal de un grupo humano (1968:20, 444-

[5] Guillermo Ruben destaca que en la teoría clásica la identidad era concebida como principio de no contradicción; en cambio para las ciencias sociales contemporáneas la noción de identidad es siempre referida a contextos heterogéneos, remitiéndola a una situación de contraste que la hace inteligible.

451), que se manifiestan como formas de pensamiento no explícitas que incluso subyacen a las creencias. Con esta propuesta Durkheim y también Mauss contribuyeron a fundar una noción de representación colectiva que enfatizaba su carácter histórico, no explícito, inconsciente, pero a la vez anclada en la experiencia de realidad de una sociedad (1903, 1921). Tal vez sería preferible calificarlas más de *subteóricas* que de inconscientes, lo que no equivale a atribuirles el carácter *preteórico* que el prejuicio evolucionista de Lévy-Bruhl adjudicara a la mal llamada "mentalidad primitiva", concepto que pese a su naturaleza filosófica y relativista supone una definida referencia a valor, en la medida en que busca determinar estructuras históricas de pensamiento.[6]

En el transcurso de este siglo la conceptualización durkheimniana fue retomada y profundizada especialmente por psicólogos sociales.[7] Sin embargo no modificaron de manera sustancial la propuesta inicial, limitándose a complementarla al entenderla como formas socialmente construidas de percibir, pensar y actuar sobre la realidad dentro de un sistema cultural. Las representaciones colectivas aparecen así como una forma de conocimiento compartido, de saber común derivado de las interacciones sociales y orientado a fomentar la solidaridad grupal al otorgar sentidos específicos para las conductas. El mismo concepto de *habitus* desarrollado por P. Bordieu (1990) supone una socialización de la subjetividad, ya que en él los individuos hacen suyas las representaciones colectivas de su grupo. El hecho es que al plasmarse en el discurso los valores, las imágenes o las conductas, las representaciones colectivas aparecen como eventos sociales observables. Subyacen a los eventos en la medida en que constituyen contenidos de conciencia comunes a los protagonistas de los mismos, desempeñándose así como categorías

[6] Desde una perspectiva más dialéctica, en una de sus fecundas colaboraciones Durkheim y Marcel Mauss asentaban que en los sistemas clasificatorios "arcaicos" basados en representaciones colectivas, las ideas aparecían organizadas de acuerdo con los modelos que proporcionaba la sociedad: "las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales [...] es la sociedad la que se objetiva y no el hombre "(1903:33, 69-72). Así Mauss destacó que toda representación colectiva surge ligada a instituciones y medios sociales específicos que la condicionan (1921:103).

[7] Véase al respecto el análisis que Jesús García-Ruiz (1992) realiza de las obras de Moscovici (1961), Herzlich (1969) y Jodelet (1984), donde las representaciones son concebidas como formas de organización tanto de los conocimientos como de la realidad, entendida en tanto resultante de un proceso de construcción social.

de entendimiento de la realidad susceptibles de ser identificadas. Al respecto Pierre Bourdieu (1982) apuntaba que las representaciones mentales se configuran como *representaciones objetales* (emblemas, conductas). Gracias a las segundas es que podremos llegar al conocimiento de las primeras. Toda aproximación a una realidad debe incluir también la representación mental que la sociedad en cuestión genera sobre ella, sin olvidar que en esta relación —como en toda dialéctica—, se da un juego recíproco de influencias que hace un tanto arbitrario pretender determinar la primacía de uno de los términos. Lo real configura las representaciones colectivas en la misma medida en que las representaciones pueden "encarnarse" e informar la realidad.

Sobre la base de la tradición inaugurada por Durkheim se desarrollaron las conceptualizaciones de Roberto Cardoso de Oliveira (1976). Este autor retomó el carácter inconsciente y no sistemático de las representaciones colectivas para entender a la identidad étnica como la forma *ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico.* Es decir que para Cardoso de Oliveira la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica, que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas. El carácter sistemático y consciente de las ideologías supone una especial forma de ordenar y/o asumir las representaciones. Parte de la consideración de que las ideologías no proporcionan conocimientos "verdaderos" de los sistemas sociales, sino que buscan insertar a los individuos dentro de ellos; es decir, la perspectiva marxiana de ideología como "falsa conciencia". Sin embargo la conciencia social de un ser humano no puede ser calificada de verdadera o falsa, ya que es siempre una *conciencia posible*: aquella que la experiencia de realidad de él y de su sociedad han construido. Cuando un rarámuri (tarahumara) concurre a la ciudad de Chihuahua y es discriminado por los chabochis (mestizos, barbados) al pedir córima (don reciprocable a futuro), puesto que lo confunden con un mendigo, no construye una teoría de la estigmatización de la identidad india. Esa persona tiene una representación individual de la tensión vivida, que se integra a la experiencia subjetiva de su sociedad, contribuyendo a configurar sus representaciones colectivas. La forma en que los tarahumaras asuman y organicen esas representaciones es la que configurará su ideología étnica, es decir esa *conciencia posible* derivada de una centenaria confrontación física y simbólica con blancos y mesti-

zos.[8] La transformación de un conjunto de representaciones colectivas en una construcción ideológica supone pasar de un sistema abierto a uno cerrado valorativa e ideológicamente definido; de un espacio perceptivo abarcativo a uno restrictivo, en la medida en que delimita la interpretación de la realidad en forma parcial e interesada.

Las reflexiones anteriores nos llevan a destacar uno de los aspectos cruciales de la identidad étnica y es el que atañe a su carácter contrastivo. El mismo Cardoso de Oliveira (1976), siguiendo las ya clásicas formulaciones de Ward Goodenough (1965) y de Fredrik Barth (1976), hizo hincapié en la noción de identidad contrastiva, en la medida en que siempre implica una relación entre *nosotros* y los *otros*, es decir la existencia de dos o más identidades relacionadas que puedan ser confrontadas y con base en esas distinciones afirmar lo propio en oposición a lo alterno. Es entonces un concepto relacional, en la medida en que supone la definición de un grupo realizada en función del contraste con otro. Por lo tanto las identidades étnicas sólo se tornan comprensibles si las entendemos como expresiones de relaciones entre identidades diferenciadas. Goodenough había destacado la existencia de identidades complementarias o gramaticales (por lo mutuamente inteligibles), tales como médico-paciente, padre-hijo, etc. Al respecto Roberto Da Matta (1976:36) acuñó el concepto de "identidades paradojales", es decir negativamente articuladas aunque también dependen una de la otra, como en los pares policía-ladrón, virgen-puta o blanco-indio. Este criterio es especialmente válido para los sistemas interétnicos asimétricos, ya que por lo general suponen un crítico costo social para el sector subordinado de las díadas antagónicas.

En relación con lo anterior debemos apuntar que en la mayor parte de las áreas de relación interétnica de México sobreviven las bárbaras calificaciones coloniales que designan a los indios como *gente de costumbre* confrontada con la *gente de razón* que serían los mestizos y blancos. Dentro de las propias categorías nativas las relaciones asimétricas se hacen evidentes; éste sería el caso del término *dzul*, utilizado por los mayas yucatecos para designar a los blancos; originalmente la palabra se traduciría como "extranjero", pero ahora equivale a "amo" o "patrón". En general, la mayoría de los términos usados para nominar a los blancos o mestizos tienden a calificarlos como "catrines", es decir gente rica y elegante; significativamente, en el nivel popular, la figura del demonio es representada como un "catrín", incluso en las imágenes de la lotería.[9] Las denominaciones *gente de costumbre* y *gente de razón* aluden entonces a la configuración de la díada básica, no gramatical por la mutua ininteligibilidad, paradojal y negativamente articulada, pero fundamental para tornar comprensibles las identidades resultantes de los procesos de articulación étnica en el ámbito nacional. Ya Guillermo Bonfil (1972) había advertido, en un ensayo pionero, que la categoría supraétnica de indio es una forma de designar al colonizado dentro de la estructura colonial, en la cual el otro referente es el colonizador. Pero lo que ahora nos importa es la capacidad que tiene esa antinomia interétnica básica para organizar las representaciones colectivas y las consiguientes manifestaciones ideológicas de sus protagonistas. Así la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción por otros. Por lo tanto la configuración y pervivencia de las identidades étnicas depende no sólo de uno de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos. Así, las categorías étnicas actuales pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las respectivas historias de articulación interétnica de cada grupo.

[8] Hace ya muchos años É. Durkheim y M. Mauss señalaron que la conciencia no era sino un flujo continuo de representaciones que se pierden las unas en las otras (1903:16).

IDENTIDAD Y AFECTIVIDAD

Entre los complejos mecanismos psicosociales que contribuyen a desarrollar una identidad compartida destaca la afectividad, el afecto que despierta la presencia de otros con los cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes a nosotros mismos.[10] Los

[9] Michael Taussig (1993) propone que el demonio como deidad importada representaría la imagen del capitalismo en la conciencia popular sudamericana, expresando las contradicciones éticas del sistema. Algunos de sus discípulos (Greemberg, 1987) extrapolaron esta perspectiva a México, pero minusvalorando el papel de las posiciones étnicas en las situaciones coloniales. En México el demonio es capitalista pero también es blanco.

[10] No creo estar aquí utilizando el concepto de afecto en términos lacanianos que

indicadores de esa identidad generalizada podrán variar, pero su característica básica es estar dotados de un profundo contenido emocional. El encontrarse con un otro afín es un reencuentro con nuestra propia identidad, ya que supone participar en los valores y símbolos que la definen. Las formas culturales compartidas tales como la lengua, la historia o la religión, pero también un detalle en la indumentaria, la preferencia por ciertos alimentos, e incluso los modismos de un habla regional, se manifiestan como vasos comunicantes que vinculan individuos y reúnen colectividades a partir de sus contenidos emotivos. Al respecto Epstein (1978) advirtió que este componente subjetivo y afectivo, manifestado en términos de lealtad y pertenencia, era difícil de compatibilizar con las perspectivas instrumentalistas de la etnicidad.[11] Y es que el intenso contenido emocional de la identidad aparece como el factor que escapa a la comprensión de las propuestas analíticas basadas en el predominio de la competencia y el interés. Es oportuno recordar aquí la pionera definición de Darcy Ribeiro (1970:46) cuando destacaba que *las etnias son categorías de relación entre grupos humanos, compuestas más de representaciones recíprocas y de lealtades morales que de especificidades culturales o raciales.* La capacidad convocatoria de la identidad se deriva precisamente de ese contenido afectivo, derivado de la participación en un universo moral, ético y de representaciones comunes, que la hace comportarse como una lealtad primordial y totalizadora.

Incluso se ha llegado a proponer que la pertenencia étnica funcionaría como la adscripción a un grupo ficticio de parentesco (*pseudo-kinship group*), el que puede formular un lenguaje parental simbólico expresado en términos tales como "madre tierra", lo que aludiría a un ancestro común (Brown, 1989:7). Otros autores han tratado de ver en la identidad étnica la expresión de un principio clasificatorio

nos remiten a la idea de especularidad, desarrollada a partir de las relaciones de identificación positiva. La afectividad como toda emoción humana puede ser ambivalente y contradictoria, nos remita o no a la sexualidad de acuerdo con la perspectiva freudiana. En forma genérica e intentando enfatizar la óptica sociológica respecto a la psicológica, entiendo a la afectividad como una emoción positiva, menos totalizadora que la pasión, pero que no nos remite a ningún estadio arcaico o prelógico del pensamiento o de las conductas (*vide* Lévi-Bruhl), si aceptamos la continuidad histórica de la condición humana.

[11] Tal como la analiza Joan Poujadas (1993:50), la obra de Epstein pretende liberarse de las perspectivas que consideraban a la socialización y al control social las únicas claves para comprender las lealtades étnicas.

universal comparable en alguna medida al totemismo, ya que al igual que éste determina un sistema de relaciones y una conciencia social diferenciada y diferenciante (Comaroff y Comaroff, 1992:51). Por otra parte, en las sociedades indígenas mexicanas las relaciones parentales son básicas para determinar la pertenencia e inserción social de un individuo. Sin necesidad de retrotraernos al clan cónico prehispánico o *calpulli*, en la actualidad cada persona vive en función de sus relaciones con una parentela que funciona como el grupo de potencial acción social, comportándose como un *kindred* ampliado por parientes rituales y por alianza. Así, por ejemplo, la membrecía al grupo chontal de Oaxaca se define siendo un *lapima ye*, un pariente, aunque no hable la lengua ni practique las costumbres propias. Cabría señalar que ya Max Weber (1979) destacaba que la vida colectiva, lo político en un sentido amplio, suele proporcionar bases para la idea de formar parte de una comunidad de sangre; compartir la vida desarrolla representaciones parentales. Sin embargo, la perspectiva que busca explicar las lealtades étnicas en términos de la seguridad emocional que otorgan, no subraya el hecho de que lo que tipifica las relaciones parentales es precisamente la afectividad involucrada. Los que están afuera de la relación de afectividad contenida en lo étnico no pueden calificarla valorativamente; es muy difícil involucrarse en una red emocional ajena. Sin embargo debemos comprender y aceptar tanto su existencia como su enorme capacidad para orientar las conductas humanas.[12] Al respecto Darcy Ribeiro y Mercio Gomes (1995), en su análisis de la etnicidad, caracterizan como "etnofilia" al amor por la identidad común y por la existencia de los otros, radicalmente contrapuesta al etnocentrismo, que supone la valoración excluyente de la identidad propia.

El desarrollo de una identidad social compartida supone la construcción de un yo y de un otro generalizado afectivamente próximo, ya que es la conciencia posible que refleja la membrecía en una colectividad. Todo sentido de la realidad surge de un estilo de vida, por ello la conciencia de sí generalizado supone que el otro idéntico, el otro semejante, es el que comparte la vida. El afecto no se ori-

[12] Los antropólogos que hayan residido largamente en una comunidad indígena comprenderán mejor lo que significa aproximarse a esa afectividad social, hasta el punto de identificarse con ella y desarrollar prácticas solidarias con el grupo. En las residencias prolongadas las amistades y los compadrazgos suponen la posibilidad de participar, en alguna medida, en la red afectiva comunitaria.

gina entonces sólo en un mundo subjetivo sino que proviene de relaciones objetivas que facilitan la comunicación y la identificación. Se comporta así la identidad como principio de inclusión y de exclusión a la vez, ya que al identificarnos con unos tendemos a separamos de otros. Pero los otros generalizados que forman parte de mi grupo no son sólo afectivamente próximos en términos positivos, sino también el más cercano y potencial grupo de conflicto. Las tensiones inherentes a todos los sistemas interactivos se descargan con frecuencia en aquellos con los cuales se mantiene una relación emocional más próxima; así lo demuestran los frecuentes conflictos faccionales que se registran tanto en las familias extensas como en las comunidades indígenas.

Tal vez se podría concluir, en forma similar a lo propuesto por Josepa Cucó i Giner (1994; 1995) en su análisis antropológico de la amistad, que las redes interpersonales no institucionalizadas derivadas de la afectividad pueden comportarse como generadoras de estructuras sociales primarias y eventualmente de instituciones perdurables. Los límites y riesgos de una antropología de la amistad son tan presentes y ambiguos como los involucrados en una antropología del afecto. Sin embargo no puede ser excluido o minusvalorado el papel de las emociones, el ámbito de lo concebido como "irracional" y difícilmente cuantificable, en la explicación del desempeño de las conductas sociales.

Las mismas denominaciones étnicas que aluden a las identidades aparecen como expresión de un principio clasificatorio afectivo considerado necesario para conceptualizar las diferencias percibidas entre distintos grupos humanos. A la vez, son usadas para definir en forma sintética y valorativa al grupo de pertenencia en términos afectivamente definidos. La lectura de los etnónimos, de las autodenominaciones grupales, permite advertir que estas clasificaciones tienden a ser etnocéntricas en la medida en que aluden al grupo propio como portador de la legítima humanidad.[13] En oportunida-

[13] Los criterios de autodenominación pueden ser de distinta naturaleza. Los *cha'cñá*, chatinos, de Oaxaca, son la Gente de la Palabra Útil, lo que hace a los demás portadores de palabras inútiles por incomprensibles (*cha'latá*, lenguas de alrededor). Entre los purépechas de Michoacán el etnónimo *póre pecha* alude a su condición de verdaderos hombres frente a los *turisī kámetz*, los de afuera. Para los llamados yaquis de Sonora la noción de *yoreme*, persona, los define y diferencia de los no persona, los *yoris* mestizos y blancos. Estos ejemplos del norte, centro y sur del país exhiben que el etnocentrismo no es un privilegio blanco o mestizo.

des el mismo principio clasificatorio del grupo étnico se extiende a todo el ámbito circundante, concebido como el espacio de lo afectivamente próximo. Así, por ejemplo, entre los huicholes de Nayarit el etnónimo *wixárika* se aplica también a elementos materiales e ideológicos considerados propios en oposición a los rasgos foráneos tanto de otros indígenas, *tewitéri*, como de blancos o mestizos, *teiwárixi* (Anguiano y Furst, 1978). Durante una de las rebeliones anticoloniales mayas de Yucatán los insurgentes mataron vacas y gallinas y arrancaron los árboles plantados por los invasores para erradicar totalmente su presencia (Bartolomé, 1988). En la actualidad los mismos mayas siguen llamando "extranjeras" *(dzulob)* a las abejas traídas por los colonizadores, después de casi cinco siglos de apicultura mixta. El principio nominativo del grupo, expresión de la ideología derivada del sistema organizativo, se extiende así al mundo social y natural considerado emocionalmente cercano o propio.

Uno de los tantos problemas conceptuales involucrados en las categorías étnicas es que los términos de autodenominación y el de denominación por otros pueden no ser correspondientes, y ello no representa sólo una cuestión de designaciones sino, también, de afecto. Los miembros de un grupo étnico pueden ser nominados y considerados en forma diferente a como se nombran y consideran a sí mismos. Por ejemplo, la genérica condición de hablantes de zoque no tiene capacidad convocatoria para los que habitan las selvas de Chimalapas en el istmo, ya que ellos se definen por el locativo "chima" y eventualmente *angpong* –hablantes–; pero ya casi no recuerdan que existen millares de sus paisanos en Chiapas, con los cuales se han roto los nexos históricos prexistentes, por lo que la adscripción genérica al grupo etnolingüístico zoque aparece como una definición externa. En este contexto, la asignación identitaria "zoque" se comporta como una categoría construida carente de significación política y social (Bartolomé y Barabas, 1996). Esas denominaciones externas no refieren al sentimiento de pertenencia por carecer de la carga afectiva involucrada en las autodenominaciones: no actúan como claves simbólicas capaces de evocar las representaciones colectivas de la identidad.[14] También hay que mencionar el

[14] Un mexicano en Estados Unidos podrá sentir una cierta "emoción nacional" al ser invocado su país, pero tal vez no se reconozca en la genérica clasificación de "latinos", construida para designar a hispanohablantes (un francés no sería incluido dentro de ella). De la misma manera un miembro del grupo llamado chocho de Oaxaca

frecuente y creciente rechazo contemporáneo de muchos miembros de las sociedades indígenas por aceptar el término "etnia", al que adjudican un contenido peyorativo o por lo menos "frío" y académico. La tendencia creciente es recurrir al antiguo criterio de *pueblo*, más "cálido" y afectivamente próximo, para designar a las sociedades nativas.

Todo sistema clasificatorio étnico tiende a enfatizar las diferencias a la vez que propone minusvalorar las semejanzas, ya que la misma posibilidad de existencia del sistema deriva de ese énfasis. Con el tiempo y las transformaciones de los contextos las características, valoraciones y afectividad adjudicadas a una identidad pueden variar, al cambiar sus marcos referenciales y contenidos culturales. Sin embargo, la necesidad de identificación y consecuentemente de diferenciación se mantendrá y se expresará en el nivel clasificatorio, salvo en aquellos casos en que la sociedad en cuestión sea objeto de esa inducción al suicidio cultural que se ha dado en llamar etnocidio. Proceso que también supone una radical reorientación y revalorización de las redes afectivas, ya que conlleva la valoración subjetiva del mundo de los "otros", en remplazo del primordial afecto al mundo del "nosotros".

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS Y GRUPOS ÉTNICOS

Sobre la base de los referentes conceptuales esbozados intentaré una aproximación analítica a los sistemas socioorganizativos indígenas contemporáneos de México, tratando de reconciliar las formulaciones teóricas con una realidad que les otorgue sentido. Se podría destacar así que en la actualidad el término "etnia" ha pasado localmente a remplazar al de "raza" dentro del discurso político y del lenguaje popular, aunque también en el ámbito académico puede ser usado acríticamente. Por lo tanto el concepto teórico aparece permeado tanto por los contenidos ideologizantes del discurso político como por los prejuicios valorativos –tanto positivos como

expresará mayor adhesión afectiva al etnónimo *ngigua* que al término externo, aunque esté acostumbrado a su uso. No es casual que todos los movimientos indios reivindiquen las autodenominaciones grupales en oposición a las denominaciones impuestas.

negativos– de la sociedad global. Por otra parte, el interés antropológico por lo étnico, ha sido retomado sólo en los últimos años, ya que durante mucho tiempo fue una categoría estigmatizada por el economicismo en su reacción contra el culturalismo.[15] De esta manera también la percepción científica de la cuestión étnica aparece permeada por presupuestos valorativos, a veces subteóricos, que tienden a orientar –y a distorsionar– las perspectivas analíticas. La hipóstasis de lo étnico no proviene entonces del campo científico que le es propio, sino que aparece en coyunturas históricas y políticas específicas. Es por ello necesario retomar algunas de las conceptualizaciones fundamentales, que han contribuido a la delimitación formal del tema, para reducir la ambigüedad derivada de su ideologización.

La caracterización de grupo étnico como tipo organizacional fue formulada por Fredrik Barth en 1969, y a partir de su traducción al castellano, en 1976, aplicado un tanto acríticamente sobre las sociedades indígenas mexicanas. Para Barth los grupos étnicos son entendibles como "categorías de autoadscripción y adscripción por otros", que organizan la interacción entre individuos y dentro de los cuales la cultura es más un resultado que una causa de la organización étnica: es decir que los grupos étnicos serían básicamente una forma específica de organización social. Sin embargo, a pesar de significar un gran paso adelante respecto a los tradicionales enfoques culturalistas, orientados hacia la caracterización de lo indígena sobre la base de la clasificación de rasgos culturales,[16] la perspectiva

[15] Hace sólo poco más de una década Rodolfo Stavenhagen (1984:137) comentaba que la ausencia de "un tratamiento sistemático y satisfactorio de la cuestión étnica en las ciencias sociales se debe, en parte, a que los paradigmas con que han trabajado los científicos sociales casi siempre han excluido la problemática étnica de sus preocupaciones". De hecho, en algunas obras colectivas de la época se advierte una notable ausencia de la literatura existente sobre el tema (Nolasco [comp.], 1984), o en otras más recientes un difuso eclecticismo conceptual que pareciera desconocer los aportes teóricos previos (Méndez y Mercado [comp.], 1992).

[16] Hasta hace pocas décadas los censos de población registraban a quienes usaban "huaraches" (sandalias nativas) como indígenas; al respecto alguien apuntó que no tenía gran valor una definición del indio que comenzaba por los pies. Las caracterizaciones étnicas a través de inventarios de rasgos culturales gozaron de gran prestigio para la antropología culturalista. En el presente el único criterio utilizado censalmente es la lengua hablada, pero esto también es ambiguo ya que hay comunidades que han perdido la lengua y se siguen asumiendo como indias. Cabe rescatar aquí parte de la temprana definición que propusiera Alfonso Caso (1948) cuando señala-

interaccionista no parece ser estrictamente pertinente para captar la totalidad de las expresiones de la dinámica étnica. Ello no significa invalidar esta propuesta sino adecuarla a la realidad local. Cabe apuntar que lo organizacional no sobredetermina lo cultural, puesto que de lo contrario cualquier grupo corporado sería susceptible de ser conceptualizado en términos étnicos: desde una pandilla juvenil hasta una secta o una aldea. Incluso si destacamos el carácter organizacional, muchas de las comunidades indígenas integrantes de una misma etnia podrían ser entendidas como grupos étnicos autónomos, ya que se comportan como formaciones organizativas y adscriptivas totalizadoras, en las que incluso se genera una *identidad residencial,* es decir circuscrita al ámbito comunitario (Bartolomé, 1992). Esto supone que cada comunidad se manifestaría como un nivel organizativo primario (un *organizational vessel,* en términos de Barth), lo que induciría a caracterizarla como una etnia singular resultante del proceso histórico de fragmentación colonial. De hecho, un desafío para los pueblos indios radica en superar esta atomización comunitaria y reconstruir formas identitarias abarcativas, que hagan viables sus demandas políticas.

Por otra parte, hay grupos etnolingüísticos compuestos a su vez por grupos étnicos organizacionales. Un grupo etnolingüístico estaría integrado por el conjunto de hablantes de variantes de una lengua o de diferentes lenguas de una misma familia lingüística. Aludir a lo zapoteco, a lo nahua o a lo mixteco como unidades, como grupos étnicos organizacionales, es un error no sólo académico sino también político,[17] ya que en realidad constituyen familias de lenguas emparentadas, con escasa o nula articulación contemporánea. Es decir que se utiliza una categoría clasificatoria externa como si aludiera a un real grupo de interacción. Ahora bien, en el seno de estos macrogrupos etnolingüísticos existen formaciones étnicas, es decir grupos capaces de comportarse como tipos organizacionales *(organizational types)* y que generan categorías de autoadscripción y adscripción por otros que definen una identidad colectiva. Esto es

ba que "es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena"; el resto de su propuesta enfatizaba la presencia de rasgos físicos o culturales, pero destacar la filiación como autoadscripción representa un avance para la época.

[17] Con frecuencia tanto funcionarios de instituciones como de ONG y otros miembros de la sociedad civil tienden a percibir a los grupos etnolingüísticos como unidades capaces de producir un comportamiento político conjunto. Ello ha influido en el fracaso tanto de programas institucionales como de perspectivas políticas solidarias.

resultante de los procesos históricos de diferenciación interna de los macrogrupos etnolingüísticos, que dieron lugar a formaciones adscriptivas con fronteras interactivas claramente definidas. Así, verbigracia dentro del grupo etnolingüístico zapoteco, los "juchitecos" (autodenominados binnizá) se manifestarían como una etnia específica definida por una acción política colectiva orientada hacia su problemática regional y que exhibe acusadas diferencias lingüísticas con otros sectores del grupo etnolingüístico de pertenencia. Asimismo, dentro del ámbito maya yucateco, los macehualob de Quintana Roo, descendientes de los rebeldes de la guerra de Castas y separados del espacio étnico inclusivo durante más de un siglo, se comportan organizacionalmente como un grupo singular, a pesar de compartir la misma lengua y similar cultura maya de sus vecinos peninsulares (Bartolomé y Barabas, 1977).

Las consecuencias políticas de las confusiones conceptuales referidas a lo étnico son evidentes en la medida en que pueden producir aproximaciones erróneas a los ámbitos sociales. Para conocer cuántas naranjas tenemos sobre una mesa y saber qué se puede hacer con ellas, es necesario comenzar por definir qué es una naranja. Con esta ingenua metáfora quiero destacar la importancia de la reflexión social para la acción concreta, a pesar de que existe una cierta tendencia en los ámbitos institucionales y algunos círculos académicos a privilegiar la "práctica" sobre la "teoría". La distinción entre ciencia pura y ciencia aplicada corresponde a una propuesta instrumentalista orientada por intereses de corto plazo, a la que no se le puede adjudicar un estatuto teórico definido.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA INDIANIDAD

La cuestión étnica en México ha sido objeto tanto de una intensa reflexión social como de definidas prácticas políticas basadas en ella. Las perspectivas son variadas, pero quizás un denominador común a muchas de ellas es que se orientan hacia la *homogeneización artificial de lo étnico.* Para el integracionismo indio era una categoría que debía desaparecer a fin de dar lugar a una supuesta mexicanidad genérica. Para los desarrollistas los indígenas representaban un componente arcaizante de la población, al que se responsabilizaba del subdesarrollo. Para el reduccionismo economicista la condición in-

dia representaba una “contradicción secundaria” y se definía automáticamente por su carácter de miembro del campesinado. Entre ciertos retóricos de la modernidad y la globalización “indio” es una categoría cultural residual que deberá desaparecer ante una modernidad entendida como occidentalización planetaria. Algunas generalizaciones fueron precisas, como la que propusiera Guillermo Bonfil al definir indio como el colonizado; pero incluso las perspectivas contestatarias tienden hacia la homogeneización. Así, algunos hablan de “lo indio” como una abstracción conceptual, a la que se adjudica un componente ideológico y cultural unitario. Lo *mesoamericano* pasa a ser percibido como una formación homogénea y no como una tradición civilizatoria que presenta un alto nivel de variación cultural histórica y regional, de la que incluso participan marginalmente los grupos del norte del país. Parafraseando el título de la obra de Bonfil (1989), se podría señalar que también el “México profundo” puede ser concebido en términos imaginarios. Toda perspectiva ideológica tiene tanto componentes objetivos como subjetivos, y algunas aproximaciones apologéticas a lo étnico no son tampoco ajenas a construcciones más voluntaristas que reales.

Dentro de la articulación entre identidades sociales subalternas e identidades institucionalizadas por el Estado-nación existe una asignación identitaria generalizante que pretende referir a “lo indio”. Esto implica una esencialización de lo indígena a partir de la generación de *identidades atribuidas*. Es decir que el Estado aplica sobre las minorías étnicas la misma lógica que le hace concebir a la nación como una “comunidad imaginada” (Anderson, 1983), pretendidamente homogénea, pero cuya estructuración es más el producto de una voluntad política que sobredetermina las relaciones sociales culturales e identitarias que de una real configuración comunitaria prexistente.

Por medio de su reiteración, la identidad atribuida llega incluso a ser internalizada por sus destinatarios. Surgen así autodefiniciones que en realidad responden a los predicados adjudicados a la indianidad genérica. A esta construcción han contribuido —entre otros— el indigenismo participativo, la educación bilingüe-bicultural y la retórica institucional, que produjeron la difusión del lenguaje antropológico en los ámbitos étnicos. La utilización de categorías provenientes de esta tradición por parte de las intelectualidades nativas arroja confusión sobre sus sociedades, ya que se autodefinen en términos de etnia, cultura, civilización, etc.; es decir con base en cate-

gorías externas, que pueden o no tener pertinencia para aludir a sus formaciones sociales, culturales o lingüísticas de pertenencia. Y cabría destacar que con frecuencia son muy poco eficientes para caracterizar al estado contemporáneo de dichas formaciones. Por ejemplo, no se puede en la actualidad hablar en un sentido estricto de “la cultura náhuatl”, la que en realidad presenta grandes variantes regionales, ni de la “cultura maya”, la que también está altamente diversificada; incluso tal vez nunca fueron culturas homogéneas y en ello fundaron una parte de su originalidad civilizatoria.

Pero más allá de la retórica esta identificación genérica se ha desarrollado también como resultado de la misma dinámica política de los movimientos indígenas contemporáneos. La relación entre los movimientos locales y regionales ha ido configurando una perspectiva nacional e incluso internacional de la condición india. La conciencia de compartir similares problemáticas económicas, políticas, sociales y culturales, tiende a proponer la vigencia de una identidad compartida y contrastada con la del sector no indio. Así, en los últimos años, muchos miembros de los grupos étnicos han encontrado en esta condición india genérica un factor identitario abarcativo al que recurrir para la movilización política, frente al sector étnicamente diferenciado y al que consideran su antagonista. Se está transformando así el estigmatizado concepto de *indio* en una apelación a la reactualización identitaria, en una bandera política unificadora; es decir una identidad genérica, que incluso argumenta (o imagina) la existencia de una única tradición cultural compartida. Esta naciente, pero cada vez mas definida *conciencia panétnica,* representa un recurso crucial para superar en el nivel político la barrera de los localismos excluyentes.

La “indianidad genérica” constituye entonces una construcción ideológica, aunque basada en sociedades y situaciones concretas, que puede ser recuperada políticamente por los pueblos indios para el logro de sus propios fines. Y es que de hecho actúa como un eficiente aglutinador de colectividades desarticuladas, tal como se advierte en el caso de los movimientos contestatarios contemporáneos, que agrupan a miembros de distintas etnias unificadas en torno a problemáticas comunes. *Se trata de la asunción de nuevas representaciones colectivas políticas y culturales, configuradoras de identidades étnicas estructuradas en términos de una ideología reivindicativa y totalizadora.* El desarrollo de una identidad india generalizada se ha demostrado capaz de proporcionar un amplio sustento social a las

nuevas organizaciones etnopolíticas. Pero esa identificación abarcativa emergente no excluye la vigencia de las primordiales filiaciones étnicas, regionales, locales e incluso comunitarias de sus protagonistas.

LA DIVERSIDAD INTERNA DE LO ÉTNICO

Ya en 1954 Edmund Leach planteaba el carácter situacional y por lo tanto variable de las identidades de un grupo étnico. El mismo autor cuestionaba las construcciones etnográficas artificiales que pretendían definir "una cultura" nativa sobre la base de convenciones que podían no tener correlatos operantes en la realidad. A pesar de estos antiguos antecedentes teórico-metodológicos, hasta el presente se ignora cuántos grupos étnicos existen en el país, ya que la arbitraria enumeración de 56 grupos que manejan las instituciones indigenistas[18] se basa en asimilar la categoría lingüística a la cultural (Valiñas, 1991) y considerar que ambas refieren a la misma identidad. Esto da lugar a frecuentes ambigüedades, tal como sería el caso de los grupos étnicos yaqui y mayo del estado de Sonora, los que en realidad hablan la misma lengua, *cahita*, con variaciones, pero que se diferencian claramente en el nivel organizacional e identitario. De la misma manera, por ejemplo, se habla de la lengua, cultura e identidad de los chontales de Oaxaca. Pero los llamados chontales se asientan en dos nichos ecológicos sumamente diferenciados, montaña y costa, que condicionan su repertorio cultural de respuestas al medio. Por otra parte, los de la región alta y de la baja deben comunicarse en castellano, ya que hablan variantes lingüísticas ininteligibles entre sí. Asimismo, los costeños se encuentran fuertemente influidos por la tradición zapoteca del istmo, hasta el punto de preferir definirse como tales. ¿A qué se alude entonces cuando hablamos de la etnia chontal; a una categoría lingüística, histórica, cultural o interactiva? (Bartolomé y Barabas, 1996). La falta de claridad al respecto no constituye sólo un problema formal, sino que se traduce en frecuentes errores políticos y en ineficientes prácticas institucionales, las que se orientan hacia comunidades inexistentes desde el punto de vista organizacional pero que son tratadas como unidades.

[18] Con base en la correlación idioma-grupo étnico el Instituto Nacional Indigenista habla de 56 etnias, la Dirección General de Educación Indígena señala 58 y el último Censo Nacional de Población contabiliza 90. Por su parte el lingüista Leopoldo Valiñas (1993:169), del IIA-UNAM, estima que el número de lenguas sería de 62. A su vez las estimaciones numéricas oscilan desde los casi 6 millones que registra el censo de 1990, los 8 millones del INI, hasta los 10 millones que proponen algunas organizaciones indígenas.

Ninguna de las culturas indígenas de México puede ser considerada como sistemas internamente homogéneos, sino como vastos conjuntos que exhiben grandes diferencias no sólo entre sí sino también dentro de sí. Quizás una de las tantas enseñanzas que nos pueden ofrecer estas formaciones culturales es que se encuentran basadas en la diversidad y no en la homogeneidad. No hay en realidad formas estándar de ser nahua, maya o chinanteco; cada una de esas denominaciones designa a conjuntos formados por grupos sociales heterogéneos, aunque de hecho sean depositarios de tradiciones lingüísticas y culturales comunes. En su conferencia magistral del XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, Eric Wolf nos recordaba que cada cultura puede ser leída como un conjunto de textos que constituyen repertorios diferenciados; como una especie de maletas llenas de significados, que se pueden abrir, seleccionar y utilizar cuando los sistemas de interacción lo requieren. Esos significados sólo necesitan ser activados en aquellas circunstancias que requieren una interacción especial, tales como los rituales, las prácticas terapéuticas, las transacciones económicas o la acción política. De la misma manera que un médico y su paciente no necesitan compartir totalmente sus conocimientos para relacionarse adecuadamente en función de la ecuación salud-enfermedad, las culturas no requieren ser internamente homogéneas para que sus miembros puedan relacionarse en forma satisfactoria. *Para ser gramaticalmente inteligibles las identidades no necesitan ser estructuralmente equivalentes.* Así, por ejemplo, las variaciones de indumentaria entre comunidades chinantecas sirven para destacar diferencias que, aunque resulte aparentemente contradictorio, permiten establecer una filiación común. Pero más allá de determinado nivel de contraste lingüístico y cultural ya no hay clasificaciones inclusivas. Sin embargo ello no impide que diferentes culturas puedan articularse eficientemente en los mercados regionales o en los sitios de peregrinación compartidos, espacios que sin duda contribuyeron históricamente a configurar y reproducir las tradiciones mesoamericanas. Tanto en los mercados como en las peregrinaciones se manifiestan códigos

culturales e interactivos compartidos, que posibilitan las relaciones sociales más allá de las diferencias lingüísticas.

A pesar del riesgo de reiterar las generalizaciones, se podría destacar que las sociedades nativas actuales contenidas dentro del Estado mexicano exhiben características que las podrían tipificar como sociedades polisegmentarizadas, es decir integradas por segmentos políticos primarios. No pretendo recurrir en forma estricta al modelo segmentario ortodoxo proveniente de las sociedades tribales, en la cual la lógica combinatoria de los segmentos, tales como familias, linajes, aldeas, etc., determina la cohesión social (Sahlins, 1972:31-47). Pero las sociedades nativas locales pueden ser calificadas como formaciones segmentarias, por estar configuradas por segmentos políticos primarios, representados por comunidades independientes, funcionalmente equivalentes y con escasos mecanismos propios que favorezcan su integración política. Incluso la mayoría de los mecanismos integradores provienen del sistema administrativo estatal dentro del cual están incluidas (municipios, agencias); aunque algunos son tradicionales, tales como el mercado o las peregrinaciones. En la sociedad prehispánica posclásica la integración se derivaba de la adscripción a las ya desaparecidas unidades políticas socioterritoriales abarcativas caracterizables como "señoríos" (*tlatocáyotl* entre los nahuas).

La segmentarización contemporánea deriva también del hecho de que distintos sectores de un grupo padecieron diferentes procesos históricos de instauración colonial, que influyeron en la configuración sectorial de un mismo grupo etnolingüístico. Por ejemplo, aun dentro de un mismo ámbito jurisdiccional, como en el caso del estado de Oaxaca, la historia colonial en la región mixteca tuvo grandes diferencias internas, que influyeron definitivamente en las distintas estructuraciones sociales contemporáneas. Por lo tanto resultará difícil proponer una mixtequidad genérica, ya que ésta dependerá del proceso histórico de identificación en el nivel microrregional en conjunción con las filiaciones comunitarias. Es decir que la configuración identitaria será tanto procesual, derivada de la historia, como situacional, en la medida en que refleja coyunturas específicas de dichos procesos.

Sin embargo no se puede ignorar la existencia de una *identidad global potencial* que subyace a estas formaciones segmentarizadas, que constituye el aspecto latente de su identidad y que puede dar lugar al resurgimiento de formas de identificación abarcativas. Esto

se da precisamente en los ya mencionados movimientos etnopolíticos que logran dinamizar la identificación segmentaria hasta lograr hacerla generalizante. Un caso notablemente ilustrativo sería que en 1992 el gobernador de Oaxaca se reunió con los representantes del Frente Mixteco-Zapoteco Binacional (compuesto por indígenas migrantes, ahora Frente Indígena Binacional) en la ciudad de Los Ángeles (Estados Unidos), proponiéndoles la realización de un programa de obras de infraestructura financiado en forma conjunta entre el Frente y el gobierno. Contradictoriamente, en Oaxaca jamás los mixtecos y zapotecos pueden relacionarse con las autoridades locales esgrimiendo su filiación étnica, sino sólo en su calidad de comuneros o miembros de organizaciones campesinas. Sin embargo en California no sólo son considerados interlocutores válidos, sino que también tienen la capacidad de negociar económicamente como etnias, ante un Estado que en su tierra no los reconoce políticamente como tales. Otro caso representativo sería el protagonizado por el movimiento de oposición a la construcción de la presa Tetelcingo en el estado de Guerrero, el que actualizó la identidad nahua de los potenciales afectados, quienes se nuclearon en torno al Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas. Después de una lucha exitosa el CPNAB se ha incorporado al Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, prolongando sus reivindicaciones étnicas más allá de la coyuntura (Barabas y Bartolomé, 1996a). No creo necesario multiplicar los ejemplos para dar cuenta de que la reactualización, reformulación y revitalización de una identidad abarcativa aparecen como una constante en todos los movimientos etnopolíticos.

Quizás el fenómeno más dramático capaz de producir la reactualización de la *identidad global potencial* sea la emergencia de los movimientos sociorreligiosos, tal como ha sido ampliamente documentado por Alicia Barabas en el nivel histórico y contemporáneo (1988). En ellos se advierte la capacidad que poseen los símbolos y tradiciones culturales compartidas para reconstituir las relaciones entre pueblos miembros de una misma etnia e incluso de generar movilizaciones panétnicas. La cultura y la común situación de opresión se muestran así capaces de superar las fronteras organizacionales y recrear o crear filiaciones comunitarias abarcativas basadas en la identidad global potencial.

ETNICIDAD

Cuando la identidad de un grupo étnico se configura orgánicamente como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno, nos encontraríamos en presencia de la etnicidad. *La etnicidad se manifiesta entonces como la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica.* Al respecto cabe destacar que los intentos de conceptualizacióm de los fenómenos de emergencia identitaria que dan vida a la etnicidad son relativamente recientes para la literatura antropológica.[19] En América Latina debemos a Roberto Cardoso de Oliveira (1976) haber realizado una distinción entre los conceptos de identidad y etnicidad, a la vez que proponer un uso específico diferenciado para ambos, al considerar a la etnicidad como un fenómeno que expresa la confrontación entre grupos étnicos, siguiendo la perspectiva inaugurada por Abner Cohen (1974). Este investigador británico, a partir del estudio de grupos étnicos en el medio urbano, caracterizó a la etnicidad como la forma en que se expresa la interacción de diferentes grupos culturales que actúan en un mismo contexto social y que se relacionan competitivamente. Dentro de esta perspectiva la etnicidad, en tanto producto de la relación dialéctica entre un grupo étnico y su entorno social, puede ser entendida como un mecanismo de comportamiento para relacionarse con ese mundo alterno, esto es como un recurso para la acción. Pero no debe ser confundida solamente con una estrategia social instrumental destinada a obtener recursos cruciales aunque, como veremos, puede funcionar como tal.

Se puede apuntar que, dentro de las relaciones interétnicas, sería posible diferenciar la *identidad* o pertenencia al grupo étnico entendida como un fenómeno cognitivo, que nos permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo, de la *etnicidad* concebida como un fenómeno del comportamiento, ya que supone conductas en tanto miembro de ese mismo grupo. La etnicidad puede así ser entendida como la identidad en acción resultante de

[19] Varios autores han destacado que hasta 1972 los libros más importantes de antropología no mencionaban al grupo étnico ni a la etnicidad (por ejemplo Hidalgo y Tamagno [comps.], 1992). La misma *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* de 1969 no registra estos términos que cobraron auge a comienzos de los años setenta.

una definida "conciencia para sí". Se podría quizá proponer que la identidad alude a los componentes históricos y estructurales de una ideología étnica, en tanto que la etnicidad constituye su expresión contextual. Etnicidad e identidad étnica no son entonces términos equivalentes, aunque se los confunda frecuentemente, ya que la primera representa en realidad una manifestación de la segunda.

En la medida en que las relaciones interétnicas se hacen más intensas y frecuentes, la emergencia de la etnicidad será más visible como resultado del contraste. Así, por ejemplo, la identidad étnica totonaca no requiere una expresión totalizadora en sus ámbitos tradicionales, si no está en competencia con identidades alternas. Pero puede ser actualizada y dinamizada por los migrantes de dicha filiación en los contextos urbanos; en ellos la identidad se manifiesta como etnicidad, debido a la agudización de la confrontación interétnica. De la misma manera la "mixtequidad" suele ser más intensa en la ciudad de México o en California que en la región mixteca; en los nuevos ámbitos lo mixteco se expresa como una ideología globalizante que contribuye a la unidad de un grupo en la consecución de objetivos económicos o sociales, lo que puede no ocurrir en los lugares de origen. De esta manera la identidad puede funcionar como un movilizador de recursos sociales, culturales, ideológicos y económicos (Borsaman, 1992). Esto es especialmente operante en situaciones de competencia con otros sectores sociales o culturales, en las que la etnicidad actúa como un factor crucial para la solidaridad de un grupo dinamizando normas, creencias y valores que otorgan un marco posible para el comportamiento.[20] Incluso en los ámbitos urbanos o no tradicionales la estigmatización de la identidad por discriminación étnica puede dar como resultado un incremento crucial de la afirmación identitaria en función del contraste, tal como se advierte en el caso de muchos de los movimientos etnopolíticos indios cuyos líderes surgieron entre los migrantes urbanos.

[20] Incluso los miembros de estados nacionales se comportarán como etnias en medios distintos al propio y podrán ser conceptualizados como tales; la definición étnica será mayor en la medida en que mayor sea su contraste con el medio social exterior. Es así que ingleses, italianos o chinos podrán funcionar como minorías étnicas en países distintos al suyo. Cabe sin embargo distinguir el papel de estas minorías culturales de acuerdo con sus posiciones de poder económico, político e ideológico. En el caso indígena a la condición de minoría numérica en el ámbito urbano se le conjuga su calidad de minoría sociológica en sus ámbitos territoriales de origen, aunque sean demográficamente mayoritarios.

La etnicidad se manifesta en forma exponencial a través de las rebeliones y movilizaciones tradicionales o de las nuevas organizaciones etnopolíticas, es decir aquellas configuradas para establecer demandas o reivindicar derechos étnicos. La etnicidad se expresa entonces como un estructurador de conductas políticas, cuyos objetivos dependerán de la situación contextual. Invocar o dinamizar una supuesta filiación étnica real o ficticia puede servir a diversos propósitos. Muchas confrontaciones aparentemente étnicas suponen conflictos de poder o de intereses económicos, donde lo étnico es utilizado como justificación por un grupo que pretende alcanzar sus propios fines o establecer una hegemonía. En otras oportunidades, como en el caso de los pueblos indígenas, la etnicidad representa un recurso crucial para la resistencia física y cultural de sociedades sometidas a relaciones neocoloniales de explotación y dominio.

Lo anterior no supone la aceptación de la tradición calificable como instrumentalista en el estudio de los fenómenos étnicos. Esto es, considerar a los grupos étnicos exclusivamente como grupos de interés que tienden a manipular símbolos culturales en función de propósitos específicos, en especial en situaciones donde se da una competencia por recursos (Glazer y Moynihan, 1975, entre otros). Dicha perspectiva, derivada de los estudios sobre confrontación de minorías étnicas en ámbitos urbanos, no pueden ser extrapolados hacia el caso de las sociedades nativas. El hecho de que un grupo o algunos miembros de un grupo étnico pueda actuar como un grupo de interés no significa que deba ser definido exclusivamente en cuanto tal, puesto que su existencia se prolonga más allá de la obtención de los intereses en cuestión. Los mayas podrán recurrir a su identidad para movilizarse y defender derechos específicos, pero lo maya existe desde hace miles de años y seguirá existiendo aun después de la obtención de esas demandas: si se puede recurrir a lo *maya* en un momento dado, ello se debe a su existencia previa. Es decir que la perspectiva instrumentalista no valora adecuadamente la historicidad del fenómeno étnico, en tanto expresión de procesos de larga duración, y pretende entenderlo reduciéndolo a sus manifestaciones contextuales. Por otra parte, tampoco profundiza en las relaciones estructurales de subordinación de un grupo respecto a otro, propias del colonialismo, ni en los contextos racistas.

Los cambios recientes dentro de esta tradición pretenden superar la limitación inicial de sus marcos conceptuales, debido al renovado interés por comprender el papel de las filiaciones étnicas en el mundo contemporáneo. Así lo expresaría la conferencia magistral de la Sociedad Etnológica Americana pronunciada por Stanley Tambiah (1989), en la que se abordan los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo, destacando que la filiación étnica está demostrando mayor capacidad de actuar como movilizador político que la posición de clase o la pertenencia a un Estado-nación. Cabe mencionar también la obra de John y Jean Comaroff (1992) quienes subrayan el carácter a la vez estructural e histórico de la etnicidad, a pesar de que se la pueda percibir como un fuerza aparentemente autónoma que guía las conductas. Para ambos autores resulta fundamental tomar en cuenta la situación de clase en la que surge la etnicidad en tanto expresión de relaciones jerárquicas, en las que los grupos confrontados organizan ideológicamente los símbolos de sus experiencias. También se orientan a considerar que, al transformarse la situación de clase subordinada, los grupos étnicos tenderán a configurarse como grupos de estatus en el sentido weberiano del término. Estas posiciones, si bien trascienden el sustancialismo al destacar el carácter cambiante de la etnicidad, continúan privilegiando su aspecto instrumental, al considerarla básicamente como una forma de conciencia social resultante de la competencia entre grupos diferentes dentro de un mismo sistema económico.[21]

DISCURSO Y RETÓRICA DE LA ETNICIDAD

En una de sus vertientes la tradición antropológica nos orienta a aproximarnos a los sistemas de pensamiento a través de sus manifestaciones concretadas en conductas, ya que los discursos explícitos tienden a ofrecer imágenes ideologizadas de la realidad; es decir que los modelos mentales ideales pueden no tener contrapartes conductuales. Más allá de sus manifestaciones concretas, la identidad étnica se expresa también en forma explícita a través del discurso, el que puede o no servir como referente para la conducta. Es de-

[21] Muchas de las tradiciones antropológicas pueden ser calificadas de provincianas, y la estadunidense no escapa a esta condición. La misma estructura corporativa que ha contribuido a su desarrollo nacional la hace poco abierta a las contribuciones externas. La gran mayoría de los autores estadunidenses no recurren a las obras latinoamericanas o europeas de indudable relevancia teórica sobre el tema.

cir que la identidad explícita forma parte del orden del discurso (Carneiro Da Cuña, 1986), y resulta frecuente que todo discurso puede constituirse como una retórica.

Esta identidad explícita parece girar en torno de símbolos considerados relevantes en forma coyuntural, pero que pueden llegar a cambiar, configurándose como un variable repertorio de símbolos. Tal como lo advirtieran G. de Vos y L. Romanucci-Ross (1982) se recurre a emblemas seleccionados del repertorio cultural (ropa, lengua, hábitos, etc.) para destacar el contraste, configurando *identidades emblemáticas.* Estos emblemas son asumidos y se desempeñan como signos diacríticos de la identidad. De la misma manera se construye lo que en términos de P. Bourdieu (1990:143) podríamos caracterizar como un *habitus lingüístico*; como un discurso producto de condiciones sociales específicas y que está orientado hacia un "mercado lingüístico" capaz de comprenderlo. El maestro bilingüe tzeltal que ahora habla del valor de la identidad y cultura de su pueblo, está utilizando un lenguaje institucionalmente legitimizado, así como antes lo era la castellanización y la integración. Destacaríamos entonces que la forma en que tanto individuos singulares como grupos estructuran el discurso de su identidad refleja en gran medida la reproducción local de la ideología étnica de la sociedad regional y nacional: la expresión de lo que los indios piensan de sí mismos se configura también con lo que los otros piensan de ellos.

Como resultado de este proceso, algunos de los protagonistas del drama étnico tienden a definirse a sí mismos en los términos elaborados por los sectores vinculados a las sociedades nativas.[22] Se está produciendo así un fenómeno que en ciertos aspectos recuerda al de la apología de la "negritud" en los años sesenta, en la que los negros tendieron a aceptar la imagen occidental construida sobre ellos, pero otorgándole un signo positivo y no negativo (Bastide, 1970:150). Sin embargo cabe señalar que esta restructuración ideológica de la imagen identitaria opera básicamente en el nivel de algunos grupos aún minoritarios y especialmente de los líderes e intelectuales indígenas, ya que la gran mayoría de la población india no tiene siquiera acceso al cambio de estereotipos.

[22] Me refiero tanto a las instituciones indigenistas, educativas y académicas, como a los ideólogos cuyo discurso anterior proponía la aculturación dirigida o la campesinización de los indígenas y ahora pretende contribuir a la defensa de las causas étnicas.

IDENTIDAD DE CLASE E IDENTIDAD ÉTNICA

La relación entre identidad de clase e identidad étnica es un tema cuyo debate fue particularmente importante en las últimas décadas, especialmente a partir del predominio de las visiones economicistas que privilegiaban la inserción económica de los grupos étnicos en el marco de las relaciones de producción existentes.[23] A pesar de su intensidad el debate no fue resuelto, quizá por la irreductibilidad ideológica de las perspectivas al respecto. Sin embargo este *impasse* teórico podría ser solucionado a partir de la aceptación de que la identidad de clase y la étnica no son términos excluyentes sino incluso complementarios (Bartolomé, 1979). Resulta casi innecesario destacar que las relaciones interétnicas son generalmente relaciones de clase y que la posición de clase de un grupo étnico podrá condicionar también las representaciones ideológicas de su identidad social. Si asumimos que el ser social determina la conciencia, advertimos que se puede ser campesino e indio, obrero e indio, profesional e indio; un término no remplaza al otro, ya que los seres humanos podemos tener no una sino varias identidades sociales. Pertenecer a una clase no excluye pertenecer a una etnia. La cuestión, en lo que atañe al comportamiento, radica en cuál de nuestras identidades resultará totalizadora en un momento dado, es decir cuál actuará como una lealtad primordial que condicione las conductas políticas y sociales. Quizás en la ya mencionada e intensa afectividad que implica la pertenencia étnica podamos encontrar una de las razones de su carácter totalizador en la orientación de los desempeños colectivos: lo étnico puede conjugar así intereses objetivos con redes afectivas. La adscripción genérica a una clase supone una construcción ideológica de un cierto nivel de abstracción, en cambio la filiación étnica es vivida en forma inmediata como un contenido de conciencia de alto valor emocional.

El desarrollo de las respectivas conductas y desempeños políticos permitirá advertir uno de los niveles de distinción entre una clase y una etnia. Tanto clases como etnias manifiestan su carácter relacio-

[23] Un autor, tratando de compatibilizar las clases con el (para él) desconcertante fenómeno étnico, llegó a proponer que "la etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases [...] toda clase o grupo social posee una dimensión étnica propia" (Díaz Polanco, 1985). Pero el autor confunde cultura con identidad, ya que considera que lo étnico involucra normas, características culturales, costumbres, etc. Éste es sólo un ejemplo de la confusión teórica sobre el tema.

nal en la medida en que requieren de otras clases o etnias para definirse en cuanto tales, es decir que sus identidades se construyen por el contraste: no existiría un proletariado sin una burguesía, de la misma forma que no existirían "indios" sin "blancos". Pero una clase subalterna para realizarse políticamente deberá clausurar sus mismas condiciones de existencia social, suprimiendo la frontera económica que la separa de otras clases. En cambio, una etnia que se asume como proyecto político debe mantener a toda costa los límites que la separan de otras unidades étnicas como condición necesaria para su propia existencia. Ello no excluye la posibilidad de realizar alianzas interétnicas, pero destaca que aun dentro de movilizaciones políticas conjuntas se mantendrán las adscripciones identitarias diferenciales.

Las demandas por recursos tienden a oscurecer la real dimensión de lo étnico, al pretender circunscribirlo en términos de un grupo de interés y dificultando su diferenciación de un sector de clase. Las demandas económicas podrán ser similares entre campesinos indígenas y no indígenas que convivan en una región; sin embargo las distinciones étnicas se seguirán manteniendo a pesar de la similar posición de clase. Incluso podrán influir en forma crítica en la configuración de alianzas y en las expectativas de futuro de ambos sectores, tal como lo exhibe la existencia contemporánea de movimientos etnopolíticos en el campo que mantienen su diferenciación respecto de los movimientos campesinos.[24] El proyecto de una etnia puede ser ciertamente económico, pero además supone demandas territoriales, lingüísticas, políticas y culturales alternas. Hace ya algunos años destacábamos que las etnias son anteriores a las clases y que probablemente sean posteriores a éstas (Grupo de Barbados, 1974), ya que existirán aún después de una eventual (y deseable) desaparición de la sociedad de clases.

[24] Así, por ejemplo, las condiciones objetivas de existencia de los campesinos *ñähñus*, otomíes, del valle del Mezquital, podrán ser similares a las de sus vecinos campesinos mestizos, pero ellos prefieren recurrir a una agrupación étnica exclusiva para su movimiento etnopolítico, aunque pueden establecer alianzas coyunturales con otros grupos sociales. Toda la historia de las movilizaciones indígenas contemporáneas pone de manifiesto la especificidad política de las luchas étnicas.

IDENTIDAD Y PODER: EL ETNOCIDIO

Para comprender mejor los mecanismos de articulación entre identidades alternas es necesario analizar las relaciones de poder involucradas. Y también es importante dilucidar el contenido atribuido al concepto "poder", porque a pesar de sus manifestaciones concretas su sentido cambia para los miembros de los grupos confrontados. Dentro de la sociedad nacional el poder puede ser entendido con la tradicional caracterización weberiana, esto es como la capacidad otorgada a un actor social para modificar la conducta de otro u otros (Weber, 1979). Como de esta capacidad se esperan potenciales beneficios personales o sociales, la vida política tiende a orientarse hacia la consecución del poder. Pero para los indígenas el poder deriva de responsabilidades sociales que suponen la obligación de ejercerlas en beneficio de la comunidad. Las posiciones políticas (por ejemplo el sistema de cargos) no son asumidas como espacios de poder, de dominio sobre otros, sino de servicio público, lo que conlleva la necesidad de desempeños socialmente adecuados. Por supuesto que estas normas ideales tienen su contraparte conflictiva en el nivel del ejercicio del poder personal (por ejemplo la brujería o el caciquismo). Sin embargo, en general se podría proponer que dentro de las comunidades indígenas pertenecientes a la tradición mesoamericana ni la acción política ni la delegación primaria del poder tienen una orientación individual, sino pública.[25] Ello no supone idealizar a las comunidades nativas ni liberarlas de sus propias tensiones y contradicciones, que se expresan en conflictos internos faccionales, generacionales, de género y eventualmente de clases sociales. Si se reconoce que las perspectivas dualistas tienden a simplificar la cuestión étnica, pero al mismo tiempo ayudan a su comprensión, se puede proponer que la incompatibilidad de las lógicas referidas al poder y la acción política influyen en las configuraciones interétnicas con mayor intensidad de lo que se ha supuesto tradicionalmente.

Por otra parte, quizás uno de los rasgos más críticos de la vida política mexicana radique en el culto del poder. Dicho culto ha trans-

[25] Toda descripción tiende a proponer una imagen ideal de un sistema político. Así la caracterización del sistema republicano que define la naturaleza del Estado mexicano entraría en flagrante contradicción con su práctica política concreta. Pero las líneas de acción política de un sistema son identificables a pesar de la violación de las normas y aun gracias a su violación, ya que permiten definirlas.

formado a las instituciones republicanas en ámbitos jerárquicos, cuyos funcionarios se comportan como autócratas que olvidan que el poder les ha sido delegado por la sociedad. La veneración del poder tiene sus raíces en el pasado, pero no en la sociedad prehispánica, como lo pretenden algunas ópticas esencialistas, sino en la formación social construida durante la Colonia y después de la Independencia. Ya Eric Wolf (1967:204) había calificado al sector mestizo emergente en ese periodo como "buscadores de poder". La ambigua inserción económica y social de los mestizos los obligaba a buscar en el poder un medio para tener acceso a una existencia social más definida. Se construyó así un concepto social individualista y totalitario del poder, entendido como un atributo que pasa a ser de la persona y no de la posición o cargo que ésta ocupa. Después de la Independencia este grupo destacó las fronteras raciales, sociales y culturales que los separaban de los indios e incrementó las relaciones políticas y económicas de dominación sobre este sector tradicionalmente sometido. Ya en el siglo XX la Revolución mexicana consolidó el papel predominante del sector mestizo, al tiempo que el sistema autocrático y la jerarquización burocrático-corporativa proponían al poder como única vía de acceso a una existencia social relevante. Por supuesto que las fronteras étnicas no definieron en forma estricta el funcionamiento de la sociedad de clases, pero contribuyeron a establecer algunos de sus perímetros. Así, la explotación económica y la discriminación cultural pretendieron legitimarse a través de una ideología que las justificaba como una necesaria relación entre grupos jerárquicamente articulados; mestizos e indios, *gente de razón* y *gente de costumbre*.

Las relaciones de poder existentes entre grupos étnicos confrontados influyen en forma determinante en la autoimagen y en la autoestima de dichos grupos. En la medida en que la identidad social se construye en contraste con las otras identidades no es ajena a las posiciones de poder relativo que posean los miembros de los grupos étnicos articulados, ya que determinarán las valoraciones adjudicadas a la identidad propia. Las relaciones de interdependencia asimétrica son así cruciales en la configuración de tipos específicos de fronteras económicas, políticas e ideológicas, las que influyen en forma determinante sobre las representaciones colectivas de los participantes. Sin embargo, por lo general la identidad de los grupos dominantes no depende tanto de su relación con los dominados, salvo en los casos de aquellos sistemas interétnicos signados por la

contigüidad residencial y las relaciones cara a cara. Las categorías "blanco" o "mestizo" no tendrán mayor relevancia en contextos sociales homogéneos: para un miembro "blanco" de la clase media urbana de la ciudad de México la condición racial y étnica tendrá una influencia limitada en las manifestaciones de su identidad social, aunque sea consciente de las fronteras que lo separan de los "prietos" o "no blancos". En cambio la categoría "indio" puede llegar a ser totalizadora en espacios definidos por la articulación interétnica asimétrica: para una "María", indígena mazahua migrante al D. F., la condición étnica será una presencia constante, que incluso influirá en la determinación de su grupo de relación (tales como las asociaciones de migrantes). Por otra parte, en ámbitos regionales de convivencia continua la filiación étnica será significativa en la formulación identitaria tanto de indios como de no indios. Un buen ejemplo lo representa la metrópoli mestiza de San Cristóbal de las Casas en Chiapas, cuyos habitantes se definen como "coletos" en oposición a los un tanto indiferenciados indios "chamulas" que los rodean (en realidad miembros de etnias mayances). La tradición local supone la continuidad de relaciones neocoloniales no sólo de explotación sino de inferiorización de los indígenas. Para conceptualizarse a sí mismos los coletos necesitan la estigmatizada presencia de los mayas, que constituyen el otro término de su configuración y autoafirmación identitaria.

Se puede señalar entonces que muchas de las manifestaciones de la identidad étnica aparecen como resultantes de las diferentes posiciones de poder derivadas de las relaciones de dominación políticas y económicas, así como de sus expresiones simbólicas. Los críticos desbalances de poder influyen en forma definitiva en la autopercepción individual y social de los participantes de los sistemas interétnicos. Una de las consecuencias de estos sistemas es que se construyen formas identitarias calificables como *identidades subordinadas,* en la medida en que dependen de un antagonista dominante para conformarse. *Serían expresión de respuestas sociales diametralmente opuestas a las que producen la eclosión de la etnicidad.* El caso extremo de estas identidades subordinadas es la que Cardoso de Oliveira (1976) denominara *identidad negativa,* es decir aquella orientada hacia la renuncia de sí misma como resultado de la internalización de la ideología discriminatoria de los sistemas interétnicos. También hay manifestaciones de la identidad étnica de características variables, debido a que siempre se registran en las fronteras interactivas. Éste es el caso

de las que denominamos *identidades instrumentales,* es decir que se invocan en un momento determinado para la obtención de algún fin y concluida la interacción vuelven a un estado de latencia (Bartolomé y Barabas, 1986). Así lo ejemplifican los grupos migrantes urbanos que recurren a su filiación étnica para competir por recursos, y que pasada la coyuntura aparentan diluirse en el medio envolvente. También ilustrativo es el caso de los indígenas que cambian su indumentaria tradicional al llegar a los pueblos mestizos o, a la inversa, el caso del vendedor de artesanías que recurre a la indumentaria étnica para vender su diferencia. La manipulación o negociación de la identidad que se produce en las fronteras de interacción es instrumentalmente orientada hacia la satisfacción de fines inmediatos. Esta práctica da cuenta tanto de la rigidez social como de la ambigüedad ideológica que tipifican dichas fronteras.

El grupo social portador del aparato político de la sociedad ha incrementado su poder ideológico tratando de hacer suyos todos los símbolos que contribuyan a su legitimación histórica. El pasado prehispánico es incluido como parte de este proceso de apropiación simbólica orientado hacia la reificación del Estado. Por lo tanto el pasado no pertenece a sus herederos nativos sino a una abstracta nación mexicana, incluyente en el nivel simbólico pero excluyente en el social. Así los pueblos indios, anteriores al Estado, aparecen como exteriores al mismo. Por otra parte los sectores "nacionales" son los productores, transmisores y reproductores de la ideología evolucionista del progreso y el desarrollo, del cual ellos mismos serían los referentes, que adjudica a la condición étnica un carácter arcaico. Contando con este masivo "capital simbólico" (Bordieu, 1990:293) el sector dominante de los sistemas interétnicos ejerce o pretende ejercer la dominación ideológica del grupo subordinado. Siglos de interacción han hecho que estos símbolos dominantes circulen también en los ámbitos étnicos cuyos miembros, por ejemplo, tienden a autocalificarse como "ignorantes" respecto al "verdadero saber" que es posesión de otros. En este sentido la estrategia colonial no ha variado demasiado.

La constante inferiorización material y simbólica de las sociedades nativas ha conducido al desarrollo de procesos tipificables como etnocidios.[26] Éstos resultan de colocar a una sociedad en situaciones

[26] En los últimos años se ha abusado del concepto "etnocidio" para designar a cualquier agresión sufrida por un grupo étnico. Aquí recurro a su acepción original

físicas e ideológicas que imposibilitan o dificultan extraordinariamente su reproducción cultural e identitaria. Dichos procesos comienzan por el abandono de rasgos culturales propios, continúan con el remplazo lingüístico y concluyen con la renuncia a la filiación indígena: el progresivo abandono del mundo cultural concluye en una descaracterización étnica. Pero el abandono de la cultura no supone necesariamente la renuncia de la identidad, aunque es frecuente que se den asociados. En otra oportunidad he calificado este proceso como una *trasfiguración cultural* (Bartolomé, 1996): como expresión de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural e identitario; *para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era.* La pérdida de estima hacia la *costumbre* y sus portadores supone una reorientación afectiva orientada hacia la *gente de razón.*

El etnocidio, la destrucción de las formas culturales y de la identidad social singular de los grupos étnicos, no supuso una acción coyuntural del Estado, sino parte de su misma definición estructural de acuerdo con el modelo uninacional tradicionalmente tomado como paradigma.[27] Las lenguas y culturas nativas fueron entendidas como la presencia de sistemas normativos ajenos al modelo estatal, y por lo tanto percibidos como antagónicos a éste. A su vez las identidades étnicas suponían la vigencia de sistemas organizativos y filiaciones construidas al margen del modelo hegemónico. Así el Estado tradicional ha percibido a los grupos étnicos como competidores, puesto que proporcionan específicas formas de integración a comunidades sociales alternas a la elegida como referente por el aparato político. Por ello, y a pesar del hecho de que cada causa étnica es justa en sí misma, en tanto expresión legítima de una comunidad humana diferenciada, su futuro está condicionado por las relaciones de poder derivadas de la confrontación con el Estado.

Como resultado de la violencia material y simbólica que se ha ejercido históricamente sobre las sociedades nativas, éstas tendieron a ser percibidas y definidas no por sus presencias sino por sus ca-

como compulsión hacia el abandono de formas culturales alternas, lo que alguna vez he calificado como inducción al suicidio cultural.

[27] A partir de la Revolución francesa surgió la identificación conceptual entre el Estado y la nación, entre el aparato político de la sociedad y la sociedad misma, como si fueran consustanciales. La voluntad de construir un nación homogénea supuso la destrucción de las culturas minoritarias a través de instituciones tales como la Escuela Normal, dedicada precisamente a "normalizar".

rencias. Son los desposeídos, los iletrados, los sin derechos, los sin salud, los marginados, etc. Esto es cierto; sin embargo las sociedades humanas no pueden ser definidas por sus ausencias sino por sus presencias, y los pueblos indios están también configurados por altamente complejas presencias culturales tanto materiales como simbólicas. Precisamente una de las consecuencias más singulares del levantamiento zapatista de Chiapas es exhibir a los *indios no ya como carentes sino como un grupo de poder,* capaz de confrontarse militarmente con el Estado y dialogar con él en un pie de igualdad. En forma contradictoria la violencia y la muerte han servido para dar visibilidad a la existencia político-cultural de los indígenas. Este repentino acceso a la dignidad de la condición india está teniendo consecuencias hasta ahora impredecibles en todos los grupos indígenas, que llegan a través del zapatismo a una revaloración de sus identidades.

Como hemos visto, la cuestión de la identidad de los grupos étnicos es un problema del presente pero también un complejo interrogante abierto hacia el futuro. De la naturaleza que adquieran las manifestaciones de su identidad social dependerá en gran medida su futuro político y cultural. Espero haber contribuido a destacar que el conocimiento de las construcciones identitarias de las sociedades pertenecientes a la gran tradición mesoamericana requiere un mayor esfuerzo analítico por parte de las ciencias sociales que el realizado hasta el presente. La minusvaloración de la tarea etnográfica de campo en las últimas décadas, sea ésta "tradicional" (basada en inventarios de rasgos), dinámica (con énfasis en los cambios), etnometodológica (priorizando las clasificaciones), cognitiva (orientada hacia los símbolos) o dialógica, polifónica, heteroglósica e intertextual como proponen los antropólogos posmodernos, ha contribuido a la configuración de perspectivas voluntaristas e ilusorias por no estar basadas en el conocimiento de realidades concretas, sino referidas a mundos en cuya percepción influyen tanto las premisas como la imaginación política. Precisamente una de las grandes responsabilidades de la antropología en México sería proporcionar una imagen más real y menos reduccionista de los protagonistas del drama étnico. Sólo así, tal vez, podremos contribuir con una causa, que para poder ser eficazmente defendida requiere primero ser cabalmente entendida.

3. BASES CULTURALES DE LA IDENTIDAD ÉTNICA*

> *When Europeans invent their traditions [...] it is a genuine cultural rebirth, the beginning of a progressive future. When other peoples do it, it is a sign of cultural decadence, a factitious recuperation, which can only bring forth the simulacra of a dead past...*
>
> MARSHALL SAHLINS (1993:8)

IDENTIDAD Y CULTURA: LA CONCIENCIA ÉTNICA

La tradición antropológica ha destacado que las construcciones identitarias no deben ser confundidas con los fenómenos culturales; sin embargo es aún frecuente considerar identidad étnica y cultural prácticamente como sinónimos. Recordemos algunos aspectos de la distinción. Si bien la identidad colectiva tiende a reflejar las normas culturales de una sociedad, no depende exclusivamente de éstas para existir como tal. Aun sociedades sometidas a intensos procesos de descaracterización cultural podrán seguir definiéndose en términos étnicos, aunque éstos ya no remitan a una tradición específica. Las configuraciones identitarias se pueden basar en una filiación cultural propia, o asumida como propia, con independencia de que la tradición cultural vaya cambiando con el transcurso del tiempo. De ésta manera el proceso social de identificación pretenderá expresar la situación contextual de una cultura. Un tarasco que reivindica su identidad de *pórhe pecha*, de ser un miembro de los "auténticos hombres",

* Una primer versión de este trabajo fue presentado a la IV Reunión del Grupo de Trabajo Sobre Identidad en América Latina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Brasilia, noviembre de 1995. Agradezco a mi buen amigo el doctor Jorge Cerqueira de Leite Zarur la posibilidad de compartir y debatir estas ideas con un sugerente grupo de colegas latinoamericanos.

diferenciado de los *turisï kámetz*, de la "gente de afuera", no está recurriendo a un modelo arquetípico prehispánico sino a la percepción actual de su grupo. De la misma manera un *maya huinic* de Yucatán, un hombre maya, no se piensa a sí mismo como constructor de pirámides, sino como campesino y eventualmente obrero, lo que no lo hace dejar de ser maya. Es decir que la identidad étnica no refiere necesariamente a un momento histórico epecífico sino al estado contemporáneo de una tradición, aunque puede desarrollar una imagen ideologizada de sí misma y de su pasado. De esta manera, las bases culturales de la identidad son sumamente variables y expresan tanto modelos culturales vigentes como referentes ideales.

En razón de su misma historicidad, la identidad étnica no es esencial sino cambiante, en la medida en que puede ir reflejando el estado de una sociedad y su cultura. Un migrante mixteco rural-urbano no podrá reconstruir totalmente su repertorio cultural en el nuevo medio, por lo que su identificación deberá basarse en una redefinición situacional, lo que no excluye que siga caracterizándose en términos étnicos; será un *ñu sabi* que ya no habita el país de las nubes (Mixteca). Las categorías étnicas pueden no cambiar, aunque cambien los atributos que las definen. Por otra parte, una cultura o un grupo etnolingüístico no tiene por qué generar una identidad exclusiva, ya que puede contener una gran variedad de identidades articuladas o no entre sí; tal sería el caso de los dispersos miembros del grupo etnolingüístico nahua, cuyo conjunto supera el millón de hablantes sin una identificación colectiva.

Cabe realizar también una distinción entre identidad y cultura en el nivel de sus concreciones en el comportamiento. La identidad en acción, la etnicidad, puede ser definida en forma sintética como la manifestación política de lo étnico, en tanto que la cultura representa el componente civilizatorio que contribuye a configurarlo. La identidad manifestada como etnicidad posee una capacidad de *definición contrastiva* en la medida en que da que ser a diferentes actores sociales, señalando los perímetros que delimitan sus filiaciones. La cultura tiene una *dimensión civilizatoria*, puesto que representa el *hacer* de esas mismas identidades. Así, los procesos de construcción política y civilizatoria de las sociedades multiétnicas plurales se producen como resultado de la articulación tanto de identidades como de culturas diferenciadas.

La identidad puede entonces basarse en la cultura pero no depende de un patrimonio exclusivo; incluso las tradiciones culturales pueden inventarse, reconstruirse, apropiarse, etc., sin por ello dejar de constituir bases para formulaciones identitarias. Los chicanos que en Estados Unidos asumen una filiación originaria con la mítica *Aztlán* no requieren la comprobación empírica de la existencia de esa construcción del imaginario colectivo para que integre y dinamice la referencia histórica de su identidad contemporánea. Se trata quizá de un fenómeno de *invención de la tradición* en términos de Hobsbawm (1983), pero ello no significa una deliberada falsificación del pasado sino una apelación simbólica al origen común.

Ahora bien, se ha destacado que desde el punto de vista interactivo la identidad se construye por el contraste, por la relación dialéctica entre dos o más identidades relacionadas (Cardoso de Oliveira, 1976). Sin embargo esta conceptualización no parece suficiente para caracterizar en forma global la identidad social de un grupo humano. Nos caracterizamos y nos caracterizan en relación con *otros diferenciados* pero también tenemos relaciones con *otros significativos que configuran las relaciones entre un nosotros* exclusivo; y esas relaciones internas aparecen estructuradas con base en la compleja red de normas, valores y símbolos heredados, compartidos y trasmitidos que constituye la cultura.

Incluso la misma relación con los otros se basará también en el *tipo de definición del nosotros*; sin rechazar la formulación de F. Barth (1976:17) referida a que son los límites étnicos los que definen a un grupo y no sus contenidos culturales, cabe destacar que los contenidos culturales condicionan mucho de la percepción y organización de esos límites. Es por ello que ya hace algún tiempo propuse recurrir al concepto de *conciencia étnica*, entendida como la forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intragrupales (Bartolomé, 1979; 1988), concepto complementario al de identidad étnica, que pretende designar el espacio interior del proceso de identificación y conjugarlo con el espacio exterior: las relaciones *entre nosotros* son tan significativas como las relaciones con *los otros*. Buscaba así nominar aquellos fenómenos identitarios que se construyen en el interior de un grupo étnico y que frecuentemente refieren a un conjunto de elementos culturales que la sociedad considera fundamentales para su definición colectiva. Hace ya algunos años I. Wallerstein (1983:168) había destacado que las fronteras sociales se estructuran con base en referentes culturales. Se trataría entonces de una estructuración ideológica del propio universo cultural, en la medida en que una

vez establecida la conciencia de la diferencia la diferencia pasa a integrar la conciencia.

De esta manera, la forma en que se perciba a los *otros* estará también condicionada por la forma en que se perciba el *nosotros*. Una autoconceptualización positiva influirá en la percepción de los otros tanto como una negativa; en ambos casos los distintos al nosotros social serán vistos como inferiores, iguales o superiores respectivamente. Es ésta una relación dialéctica, ya que la autoimagen dependerá también de una específica historia de interacción étnica, generalmente condicionada por las posiciones de poder de los grupos articulados. Con mucha menos frecuencia se tendrá una visión equilibrada e igualitaria de la diferencia, lo que por lo general tiende a ocurrir entre grupos pertenecientes a similares campos culturales y sin acusadas diferencias de poder entre sí.

La cultura puede no ser una condición necesaria para la existencia de un grupo étnico, pero siempre se comportará como una pauta ordenadora del sistema organizativo. Lo organizacional no puede ser desvinculado de lo cultural, como ámbito referencial dentro del cual éste se inscribe; de lo contrario cualquier grupo corporado (comunidades, pandillas, pueblos, grupos de interés, sectores de clases), podrían ser conceptualizados como etnias singulares. Todos y cada uno de los miembros de un grupo étnico habitan espacios sociales definidos y organizados por la existencia de formas culturales específicas. Es por lo tanto necesario señalar el papel de esas formas culturales en la conformación de la identidad, porque son los factores que le otorgan la singularidad que constituye su carácter distintivo. *Las mismas fronteras interactivas se construyen y especifican en razón de referencias a rasgos culturales, que tienden a desempeñarse como argumentaciones clave para la delimitación de los respectivos espacios sociales.* Cabe destacar que identificar bases culturales de la identidad representa un acto de destotalización de estructuras sociales, simbólicas e ideológicas globales. Éstas constituyen una totalidad cuya desestructuración puede llegar a ser injusta y arbitraria; sin embargo debemos asumir ese riesgo, tan presente como frecuente en toda reflexión antropológica.

En la gran mayoría de las sociedades indígenas pertenecientes a la tradición mesoamericana la lengua, la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra generan definidas representaciones ideológicas. Ello generalmente supone una selección de rasgos culturales a los

que se recurre para dar un fundamento posible a la definición de la colectividad de origen y pertenencia. Así, en los contextos interactivos la identidad étnica puede aparecer basada en componentes culturales privilegiados, que pasan a comportarse como *emblemas* seleccionados de la identidad, tal como los definieran G. de Vos y L. Romanucci-Ross (1982). De esta manera una específica configuración identitaria suele requerir elementos diacríticos, asumidos como rasgos distintivos respecto a rasgos de la misma naturaleza que posea el grupo alterno. Es decir que aspectos tales como la religión, la lengua, el modo de vida, la indumentaria, patrones alimentarios, el sistema político o la propia lógica económica, pasarán a confrontarse con los de los *otros*, adquiriendo así una definición totalizadora y una acrecentada capacidad normativa. Se trata por lo general de rasgos culturales prexistentes que se redimensionalizan al ser colectivamente asumidos como fundamentos de la filiación étnica. Los elementos culturales seleccionados se dinamizan y adquieren nuevas cargas de significados que tal vez estaban ausentes en sus aspectos anteriores (Carneiro da Cunha, 1978). Así, hasta el tamaño de una tortilla, la indumentaria, el sistema político local o características especiales de los rituales, pasarán a representar el papel de emblemas identitarios. No sólo la construcción sino el mismo discurso explícito de la identidad requiere estos referentes culturales asumidos como distintivos, que en las situaciones de contraste funcionan entonces como *signos emblemáticos* de la identidad.

La existencia de dichos elementos es lo que nos permitiría caracterizar la presencia de una *cultura de resistencia*, entendida como la lucha en favor del conjunto de referentes culturales que una sociedad asume como fundamentales para su configuración identitaria en un momento dado de su proceso histórico.[1] En ciertas oportunidades estos rasgos seleccionados son mantenidos y defendidos con una especial tenacidad, ya que se percibe que de ellos depende la misma existencia de la colectividad diferenciada. Así, a pesar de los procesos de trasfiguración étnica y cultural, muchos de los rasgos culturales provenientes de la gran tradición civilizatoria mesoamericana se manifiestan en el presente de los pueblos indios, adquirien-

[1] En otra oportunidad he pretendido conceptualizar lo que denomino *cultura de resistencia* en términos de una dinámica social interna de las sociedades colonizadas que pretende en forma implícita y explícita la práctica de una tradición cultural codificada en términos propios (Bartolomé, 1988:33).

do en algunos casos el carácter de emblemas de sus definiciones étnicas. No se trata de apelaciones a un pasado sino de la expresión de un presente, cuyas tradiciones culturales debieron refugiarse en una cuasiclandestinidad durante cinco siglos. Por ello el concepto de *cultura de resistencia* no debe ser confundido con el de resistencia cultural, término que suele designar a manifestaciones culturales contestatarias, y menos con aquella "resistencia al cambio" acuñada por una antropología cómplice de las prácticas neocoloniales del indigenismo integracionista. El mantenimiento durante siglos de lenguas, tradiciones y específicos procesos de producción de significados, aun en el marco de las compulsiones coloniales, sugiere la presencia de lo que podríamos denominar un espacio interior de las sociedades colonizadas. Espacio que han tratado de mantener al margen de la presencia del dominador y dentro del cual se reproducen tradiciones milenarias, que incluso siguen siendo consideradas propias a pesar de las transformaciones que puedan haber sufrido durante su historia clandestina. Esta *cultura de resistencia* alude entonces a un aspecto de la dinámica interna de las sociedades indígenas, orientada implícita y explícitamente hacia la práctica de una herencia cultural de tradición mesoamericana codificada en términos propios de cada sociedad nativa. No se trata de una sufrida adaptación pasiva, sino de una lucha activa —a veces silenciosa y cotidiana— desarrollada durante siglos, y que pretende lograr la conservación de matrices ideológicas y culturales consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica.

Pasaré entonces a intentar caracterizar algunas de estas bases o componentes culturales de la identidad utilizados como referentes por los grupos étnicos contenidos dentro del Estado mexicano. La selección será quizás un tanto arbitraria y limitada a los más susceptibles de ser asumidos en forma emblemática. Debo aclarar que la relación entre la identidad y la religión como parte del sistema cultural merece un espacio mayor que el que puedo ofrecerle aquí, por lo que ya lo he abordado en un ensayo específico que aparece en esta misma obra. Me limitaré así a reflexionar sobre el papel de la lengua, el territorio, la indumentaria, el estilo de vida, la historia, el sistema económico, la adscripción parental y la participación política, elementos que desempeñan un importante papel ideológico en las reivindicaciones esgrimidas por los movimientos etnopolíticos contemporáneos, que suelen basar en alguno o varios de ellos la autodefinición identitaria que oponen al sector hegemónico.

LENGUA E IDENTIDAD

En muchos casos el idioma constituye el referente clasificatorio principal, como lo destaca el hecho de que algunas autodenominaciones grupales aluden precisamente a la pertenencia a una comunidad lingüística. Así lo ejemplificarían, entre otros, los chatinos de Oaxaca, hablantes de *cha'cña*, de las "palabras útiles" y pobladores de *cha'lyuu*, de la "tierra de la palabra" (Bartolomé y Barabas, 1982). En el mismo estado los llamados triquis se definen a sí mismos como *qui ami naj nï ïn*, la "gente de la palabra completa" (Sandoval, 1996). Algunos grupos nahuas siguen designando como *popolocas* a los demás grupos indígenas, término similar al de *bárbaro* y que al igual que éste designa a todos los no hablantes de la antigua lengua imperial. Pero el etnocentrismo lingüístico no es privativo de los nahuas; los *ayuuk jä'äy*, o mixes, son la "gente hablante del idioma florido". Sin embargo no debe asumirse que la filiación lingüística supone una adscripción totalizadora y homogeneizante. Entre las culturas indígenas de México la norma lingüística es en realidad sumamente variable, ya que la filiación con una lengua es concebida como la pertenencia a un ámbito idiomático donde se da la coexistencia de una multitud de variantes, las que incluso pueden ser aparentemente ininteligibles entre sí. Laureando Reyes, un amigo y colega mixe, es decir miembro de la cultura ayuuk, comenta que una ofensa para los habitantes de su región consiste en pretender hablar en forma idéntica a la del pueblo vecino; esto llega incluso a confundir a los lingüistas que creen encontrarse ante variantes ininteligibles entre sí; cada pueblo se considera portador de la legítima forma de la lengua (Reyes Gomes 1995:181). La unidad se basa en la diversidad, puesto que la comunidad lingüística no requiere la participación en un estándar idiomático exclusivo. Al respecto Ernesto Díaz-Couder (1990) ha destacado que la variación dialectal en México supone una especial estrategia comunicativa que responde a la diferenciación comunitaria, y que por lo tanto refleja la norma que conjuga una filiación comunal con una adscripción dialectal específica. Se han registrado casos de comunidades próximas en el espacio y el tiempo cuya separación política ha influido en una incipiente diferenciación léxica y fonética.[2] Al contrario del modelo

[2] Es posible que las lenguas de Oaxaca, en su mayoría tonales, sean más susceptibles a la dialectalización que otras. Éste sería el caso de las dos agencias municipales

propuesto por la tradición del Estado-nación occidental, la normatividad lingüística indígena parece basarse en la diversidad y no en la homogeneidad. Tal vez la propuesta de Gumpertz (1995) respecto a que los modelos mentales culturales compartidos favorecen la comunicación más que la estricta competencia lingüística, pueda ayudar a la comprensión de estas estrategias comunicativas. Los mercados interregionales y los sitios de peregrinación multiétnicos son buenos ejemplos de espacios donde la diversidad de lenguas no es obstáculo para una comunicación instrumentalmente eficiente.

No se puede hablar de las lenguas nativas de México sin destacar su carácter de lenguas subordinadas, inferiorizadas e incluso reprimidas. Se debe destacar entonces que cada indígena nace con un "capital lingüístico" (Bourdieu, 1990:146) cuya capacidad de competir en el mercado lingüístico estatal es muy limitada. De hecho el marco del Estado no brinda un "mercado", un espacio de potencial consumo de las lenguas nativas, ya que éstas están restringidas a los ámbitos comunales y circunscritas a los límites trazados por la oralidad.[3] Sin embargo, y a pesar de estas limitaciones objetivas, muchos grupos, tales como los nahuas, mayas, mixtecas o zapotecas, exhiben una definida vitalidad lingüística, tal como lo manifiesta el constante incremento del número de hablantes y la presencia de una aún incipiente literatura. Pero otros han tenido menos éxito en la reproducción de sus lenguas.

La internalización del estigma lingüístico hace que muchos indígenas se orienten hacia la renuncia de su lengua; el hablante no podrá olvidarla, pero puede evitar enseñarla a sus hijos. Las situaciones generadas son complejas en lo que atañe a la identidad étnica. Algunos hijos o nietos de hablantes todavía se podrán identificar como miembros de la sociedad en cuestión, tal como ocurre entre los

de Santa María Nativitas, las que hasta hace poco tiempo eran "barrios" de esta población hablante del *ngigua*, chocho, pero que ya ostentan ciertas diferenciaciones fonéticas. Un caso similar sería el registrado por J. J. Rendón (1995) en las cercanías de Elotepec, pueblo hablante de la lengua zapotecana llamada *papabuco*. Este lingüista recogió un vocabulario en una "ranchería" que hacía sólo diez años se había separado de Elotepec, pero que ya señalaba hablar de "modo distinto" a su cabecera.

[3] La retórica de la pretendida educación "bilingüe bicultural" no ha ayudado hasta el momento a una revitalización lingüística. No obstante los intentos por revalorizar las lenguas, protagonizados por cada vez más grupos indígenas con algún aval institucional; los idiomas nativos son popularmente consideradas "dialectos" arcaicos y por lo tanto condenados a la desaparición.

chochos, zoques y chontales de Oaxaca para los cuales el parentesco y la residencia son más importantes para la filiación que la lengua. Éste es también el caso de los pescadores huaves de San Francisco del Mar, quienes están perdiendo la lengua pero se siguen identificando como los verdaderos huaves en oposición a la vecina localidad de San Mateo, donde sí se habla la lengua. Pero se podría proponer que una tendencia generalizada es que el remplazo lingüístico esté acompañado por el renunciamiento étnico. Esto no excluye que dicha identidad pueda ser circunstancial o estratégicamente invocada en circunstancias específicas. Un buen ejemplo lo ofrecen los habitantes de Guelatao, pueblo de nacimiento del prócer Benito Juárez, que ya no hablan el zapoteco, pero que reivindican la identidad a la que han renunciado en ocasión de las ceremonias conmemorativas que las autoridades gubernamentales realizan en la localidad, y de las cuales se pueden desprender algunos beneficios para el pueblo. Incluso hay grupos que han perdido la lengua y continúan siendo identificados e identificándose en términos étnicos, como es el caso de los ópata de Sonora, cuyo idioma se conserva sólo como interferencias lingüísticas en el castellano local. En similar situación se encuentran los ixcatecos de Oaxaca, reducidos a una sola comunidad donde sobrevive una docena de hablantes, aunque muchos adultos conocen algunas palabras en su idioma, pero que en oportunidades son inducidos a invocar la identidad y la lengua a la cual están renunciando.[4] En este caso la corporatividad hace difícil establecer las fronteras organizacionales entre un grupo étnico y una comunidad (Bartolomé, 1996).

A pesar de las excepciones, se puede proponer que la pérdida de la lengua materna supone una radical transformación de la filiación étnica, ya que se pierde uno, aunque no el único, de los sustentos fundamentales en los que se basa la participación en una identidad colectiva. Si el lenguaje es una forma de memoria histórica, junto con él se pierde parte de la experiencia de la sociedad que lo ha generado. Pero además se pierde uno de los más relevantes factores explícitos de la filiación, ya que en muchas oportunidades la lengua propia es utilizada prácticamente como sinónimo de cultura. Al

[4] A pesar de que este grupo ha renunciado no sólo a la lengua sino a la identificación étnica, siguen siendo definidos como indígenas por las instituciones estatales. Esta identificación externa es asumida por la comunidad cuando de ella se desprenden beneficios potenciales y nuevamente renunciada en otros contextos.

igual que entre otros muchos grupos étnicos del mundo que han perdido la lengua pero que reivindican su identidad,[5] en México existe una creciente tendencia en algunos sectores de tradición indígena reciente a reafirmar su condición étnica después de haber perdido la lengua, de la que incluso léxicos reducidos pueden ser esgrimidos como emblemas de identidad.

VIDA COTIDIANA E IDENTIDAD

El desarrollo de la identidad social en el marco de la vida cotidiana supone la construcción de un *yo* y de un *otro* generalizado, ya que es la conciencia posible que refleja la pertenencia a una colectividad. Todo sentido de la realidad surge sobre la base de un estilo de vida; por ello la conciencia de sí generalizado supone que el otro idéntico, el otro semejante, es el que comparte la vida. Claude Lévi-Strauss (1992) ha destacado que no se puede vivir en un mundo no pensado, consciente o inconscientemente, y ese mundo pensado se encuentra reflejado en todas las actividades de la vida cotidiana.

Asumiendo la concepción intencional de la conciencia, en el sentido de que ésta siempre se dirige hacia un objeto, es que podemos percibir sus objetivaciones en la vida cotidiana. Se manifiesta así el ámbito de lo cotidiano como el espacio fundamental para la concreción de la conciencia social de un grupo humano; espacio en el cual la cultura se despoja de su papel de norma ideal, para pasar a asumirse como desempeño real; como organizadora y reproductora de la matriz de conductas propias de una colectividad dada.[6] Bajo esta óptica lo cotidiano adquiere su verdadera dimensión, al proporcionar una aproximación a la vida colectiva en la que los significados culturales son visibles como conductas concretas. De esta manera

[5] Éste sería el caso de los *coyas* del noroeste argentino, indígenas de tradición quechua que han perdido el idioma pero que reivindican rasgos culturales específicos, vocablos quechuas y hasta modalidades del castellano regional como elementos de identificación. También los *tuxá*, *quiriri* y *pataxó* de Bahía, en Brasil, perdieron la lengua pero siguen reivindicando la identidad, al igual que varios de los grupos de las reservaciones de California en Estados Unidos, entre otros casos.

[6] Nos acercamos a la conceptualización de Agnes Heller (1972), cuando define a la vida cotidiana como "la totalidad de las actividades que caracterizan las reproducciones singulares productoras de la posibilidad permanente de la reproducción social...".

una de las facetas de toda configuración identitaria puede ser entendida en términos de su carácter de representación ideológica de la vida cotidiana.

Lo cotidiano expresa entonces la presencia de una identidad social, de un *nosotros* diferenciado de cualquier otra identidad posible. Tal como lo apuntaran Berger y Luckmann (1973) lo cotidiano se presenta como un mundo intersubjetivo, como un mundo de experiencias subjetivas compartidas por el grupo de actores sociales comprometidos en un proceso de interacción. Y compartir una cotidianidad constructora de identidad es también habitar un espacio semántico específico mediado por la lengua. La realidad de la vida cotidiana constituye así el parámetro cardinal para caracterizarse y caracterizar a otros, de acuerdo con la mayor o menor aproximación a lo que un grupo humano define como su *dimensión de lo real*. Por ello lo cotidiano sintetiza también las adscripciones e identidades básicas de una colectividad, permitiendo su individuación y diferenciación, en tanto que refleja y norma a la vez la identidad de sus miembros.

Incluso las fronteras étnicas, entendidas como fronteras de interacción, constituyen ámbitos detectables a partir de la experiencia de lo cotidiano. Más allá de las categorías y valoraciones explícitas que surgen de los sistemas interétnicos, es por medio de la regularización y tipificación cotidiana de los encuentros como se puede determinar la naturaleza de dichas fronteras. La cotidianidad aparece así también como organizadora de los límites sociales, un indicador del perímetro que separa a dos sociedades confrontadas no sólo en términos de sus relaciones políticas y económicas sino, además, en razón de las diferentes aproximaciones a la naturaleza de lo que ambas definen como "lo real". Remitiéndonos a la afortunada conceptualización de Berger y Luckmann, la cotidianidad es entendible como la *construcción social de la realidad*: mundo interno y externo a la vez, objetivo y subjetivo, originado en los pensamientos y acciones de los hombres, al tiempo que sustento de dichos pensamientos y acciones.

Lo cotidiano es también el espacio que mejor manifiesta la riqueza de la diferencia; la alteridad en acción, el *otro* asumiéndose a sí mismo y desarrollando las conductas que lo definen como tal. Mediante su cotidianidad el *otro* revela su dimensión cultural singular. La cotidianidad representa entonces el parámetro fundamental para la expresión de un ser social distintivo; es por medio de ella que la identidad social se realiza a través de las objetivaciones cotidianas

de la cultura. Ser indio representa una forma especial de ser, probablemente tan singular como cualquiera de las múltiples formas posibles, pero al igual que todas es algo que se construye día tras día.

En México este estilo de vida propio es con frecuencia designado en castellano como *la costumbre*, término que se opone a las prácticas de la *gente de razón*. Constituye una forma sintética de definir la cultura propia y contraponerla a la de los mestizos. Así, por ejemplo, el desarrollo de un acontecimiento social cualquiera en una comunidad indígena podrá ser caracterizado como propio o ajeno de acuerdo con la presencia de elementos de costumbre o de razón que intervengan en él. La realización de una fiesta de casamiento en una localidad chinanteca será con frecuencia comentada y valorada por los vecinos de acuerdo con la mayor o menor presencia de prácticas tradicionales, costumbres, en contraposición con los rasgos de razón que se hayan observado. De la misma manera, la confección del altar de muertos en los pueblos chatinos supondrá una clara distinción entre las ofrendas de manufactura industrial (cigarros, galletas), consideradas de *razón*, y las ofrendas artesanales (comidas, adornos) consideradas como integrantes de lo que la tradición local define como *costumbre*. La bárbara dicotomía colonial entre *gente de costumbre y gente de razón* se manifiesta entonces concretamente en las prácticas cotidianas que delimitan los perímetros de las culturas confrontadas.

TERRITORIALIDAD E IDENTIDAD

No me referiré aquí a la tierra entendida sólo como medio de producción sino como ámbito de la vida, es decir al territorio como construcción cultural. Resulta indudable que para los pueblos nativos el territorio representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva, en la medida en que la ideología social se construye también en relación con un medio ambiente determinado. La vinculación de las sociedades con su espacio no representa sólo una especial adaptación productiva, sino además una compleja articulación simbólica. El ámbito residencial es por lo general un ámbito sacrificial y por lo tanto sacralizado, en razón de la relación transaccional que los hombres mantienen con las deidades y potencias de la naturaleza. Parte del conjunto de representaciones

colectivas que dan vida a las conciencias étnicas se refieren entonces a los territorios propios como marcos no sólo físicos sino también simbólicos para la experiencia grupal.

En el territorio étnico el tiempo y el espacio se conjugan, ya que allí ha transcurrido la experiencia vital que da sustento a la memoria histórica de la sociedad.[7] La relación con la tierra es tan íntima que incluso la variación ecológica determina sensibles diferencias en el repertorio cultural de una misma etnia asentada en distintos ecosistemas. En algunas oportunidades compartir un mismo medio puede generar identidades abarcativas que superen la filiación étnica, como en el caso de los chinantecos y zapotecas de la sierra en Oaxaca, quienes han construido una *identidad ecológica* compartida, tal como lo expresarían las movilizaciones conjuntas en defensa de sus recursos forestales (Bartolomé y Barabas, 1986). La tierra es cultura, en la medida en que ofrece el marco propicio para las relaciones productivas y simbólicas de una sociedad. Incluso, ya que un territorio es el resultado de la articulación entre una población y su espacio, puede llegar a ser móvil si la sociedad se desplaza. Así lo ejemplifica la noción de territorialidad de los pueblos cazadores, como lo fueron los seris de Baja California, cuyos basureros marcaban los puntos referenciales de su ámbito migratorio, pero que ahora saturan su restringido nicho producto de la sedentarización forzada.

Durante la época colonial las campanas de las iglesias pasaron a ser símbolos espaciales de las localidades, e incluso eran utilizadas para representarlas en remplazo de los glifos de lugar en los lienzos que continuaron la tradición escrita indígena bajo el dominio español. Este carácter emblemático de las campanas se expresa hasta el presente en los frecuentes relatos que aluden a los conflictos intercomunitarios como intentos de robarse mutuamente las campanas. Incluso de los pueblos desaparecidos o inundados por las aguas aún es posible escuchar el eco de sus campanas fantasmales. Pero las campanas no están sólo relacionadas con el culto cristiano, ya que tam-

[7] Así lo expresaría, por ejemplo, el concepto de estera, *pop*, que los mayas yucatecos utilizaban para designar a sus jurisdicciones políticas, por ser éstas lugares donde el espacio y el tiempo se tejen como en una estera, conjugando la dimensión espacial con la temporal (Bartolomé, 1988). También en los códices mixtecos la convención para designar el territorio es la pictografía de una estera. De la misma manera entre los chontales de Oaxaca el mismo término, *jlamats*, designa a la tierra y al año, englobándolos en una misma categoría clasificatoria (Bartolomé y Barabas, 1996).

bién puede recurrirse a ellas para ceremonias propias; éste sería el caso de las campanas de Tetelcingo, pueblo nahua de Morelos, que son utilizadas para invocar a los *ehécatl*, señores de los vientos (Barabas y Bartolomé, 1981). Se podría señalar que la campana define el ámbito comunitario como un *territorio acústico:* las llamadas al trabajo, a los rituales, a las fiestas, se efectúan por medio de las campanas. Hasta quien no es nativo, pero ha residido por largo tiempo en una comunidad, comienza a tener una relación especial con sus campanas. Cada persona es capaz de reconocer el peculiar tañido de la campana de su pueblo; sabe que ese sonido lo está llamando a él en particular. La campana contribuye así a establecer la membrecía local, al comportarse como un referente acústico de la filiación comunitaria: con justicia se la suele denominar "la voz del pueblo".

También la relación con un territorio puede establecerse en el nivel visual sobre la base de accidentes geográficos específicos. Para la cultura ayuuk, mixe, de Oaxaca, la montaña sagrada es el cerro Zempoaltépetl, Iipxukp, lugar de refugio del mítico héroe Cong Hoy (Barabas y Bartolomé, 1984). La visión de esta montaña hace que un ayuuk sepa que está en un territorio que le pertenece, pero no en sentido de propiedad sino de afectividad, ya que lo sagrado se caracteriza por la gran carga emotiva que le es propia. De la misma manera, entre los chochos, ngigua, del mismo estado, el Cerro Verde constituye un referente visual, a partir del cual los miembros de la cultura saben que están ingresando a un espacio que puede ser definido en términos que les son afectivamente próximos.

La tradición agrarista posrevolucionaria mexicana ha determinado que en el discurso indígena reivindicatorio de sus territorios no se manifiesten en forma explícita los vastos contenidos culturales adjudicados a la tierra. Se ha preferido hablar en términos más comprensibles para un interlocutor que sólo ve en la tierra un bien económico y no un espacio polimorfo cargado de significaciones afectivamente valoradas. Sólo en los últimos años, tal vez al amparo del discurso ecologista, los indígenas han comenzado a utilizar conceptos tales como *madre tierra*, aunque esto remite sólo en forma parcial a simbolizaciones culturales de alta complejidad, difícilmente reductibles a un criterio único.[8] Hasta hace pocos años las reivindicaciones territoriales se orientaban exclusivamente hacia las tierras de labor y a los ámbitos de las jurisdicciones políticas propias de las agencias o municipios indígenas. En la actualidad, si bien se menciona el concepto de territorio, las propuestas autonómicas tienden a demandar la unificación de jurisdicciones municipales prexistentes o a crear otras pero dentro de la misma lógica política. Aún no se expresan en forma clara demandas que aludan a la reconfiguración de unidades socioterritoriales independientes. De todas maneras la tierra sigue proporcionando un sustento posible a la identidad, incluso entre los grupos migrantes cuyas tierras ancestrales se transforman en referentes mitificados.

[8] Por ejemplo entre los chatinos, chinantecos, triques, mixes, cuicatecos y mazatecos de Oaxaca, el ciclo mítico de los gemelos destaca que la tierra genérica sería la madre adoptiva de Sol y Luna (Bartolomé,1984). Pero esto es diferente a la tierra entendida como potencia del lugar que puede atrapar el espíritu, o la tierra de la milpa a la que se ofrenda para pedir buena cosecha.

HISTORIA E IDENTIDAD

La apelación a la historia propia representa un frecuente e importante criterio para afirmar la identidad compartida de un grupo étnico. La memoria colectiva constituye un conocimiento sujeto a continuas transformaciones, las que operan como factores relevantes en los cambios de la autoconciencia de una sociedad. Si asimismo que el pensamiento social es en gran parte una memoria (Halbwachs, 1971:184), en la medida en que la historia sea considerada como proceso de desarrollo autónomo se constituye en un recurso cultural y político clave para confrontar el mundo propio con el externo. Sin embargo es necesario aproximarnos primero al concepto del tiempo que manejaban y manejan las sociedades mesoamericanas, para intentar comprender mejor el sentido atribuido a su devenir temporal.

Resulta tradicional considerar la percepción temporal mesoamericana en términos de una concepción cíclica del tiempo, en oposición a una perspectiva lineal propia de la tradición occidental. Ello no es equivocado pero tampoco es totalmente cierto. Se podría proponer una coexistencia de la concepción cíclica con la lineal, cuyo predominio dependía del tema en cuestión. Es indudable que los sistemas de cómputo calendáricos se basaban en la noción de temporalidades recurrentes, de duraciones cuyo contenido o "carga" es-

pecífica se hacía nuevamente presente cuando las ruedas calendáricas coincidían en la misma duración: así lo que pasó en un año *1 caña* volvería a pasar en el siguiente. Pero a la vez los códices genealógicos nos hablan de secuencias, de sucesiones dinásticas que son susceptibles de ser rastreadas en el pasado; hay en ellas una definida perspectiva lineal del tiempo.[9] Así, entre los *binnigula'sa*, nombre con el cual los actuales zapotecas del istmo o *binnizá* designan a sus antepasados, existían códices que podríamos considerar estrictamente históricos. Éstos eran los llamados *quíchi tijacola, papeles con palabras de los ancianos*, claramente diferenciados de los textos dedicados a las narraciones heroicas o al análisis calendárico (De la Cruz, 1984:5-6). El tiempo sagrado de las siembras y cosechas, de los nacimientos y la profecía, guiado por el ritmo del cosmos, coexistía con una historia dinástica pretendidamente asociada en el universo pero carente de su circularidad.

En las comunidades contemporáneas, herederas de esta tradición, es visible una similar perspectiva temporal. La vida colectiva se sigue regulando en forma recurrente por el ciclo agrícola y festivo anual. Con pocas excepciones, plasmadas en los lienzos genealógicos poscoloniales, la historia dinástica se ha perdido, pero subsiste la noción del derecho sobre el ámbito comunal basado en la profundidad temporal de su ocupación. La invasión europea inauguró el predominio de una temporalidad lineal y profana, de un tiempo desacralizado e irreproducible cuyos periodos transcurridos ya no regresarían. Así la época prehispánica pasó a ser percibida como una "edad de oro", a la que sólo el sueño utópico permitía retornar. A pesar del proceso de dehistorización que significó la empresa colonial y la presión homogeneizante del Estado actual, no se ha logrado borrar totalmente de la memoria colectiva indígena el recuerdo de su pasado. De esta manera la perspectiva histórica contemporánea suele configurarse tanto por mitos y leyendas como por hechos seleccionados por su importancia para la vida colectiva (construcción de la torre de la iglesia, epidemias, sequías, combates, migraciones, etc.). Este caleidoscopio de tradiciones conjugadas se esgrime en forma combativa ante situaciones de confrontación étnica. La recuperación de la historia, por mitificada que sea, demuestra así un valor político y cultural crucial, ya que otorga a la comunidad un pasado compartido que la hace asumirse también como una *colectividad de destino*, aquel factor nacionalitario ya identificado por el austromarxismo (Bauer, 1979:11); es decir, con la expectativa de compartir también el futuro, lo que supone proyectar su singularidad étnica más allá del preciso momento histórico contemporáneo.

[9] También en la tradición occidental hallamos la coexistencia de las concepciones lineal y cíclica. Si bien el tiempo histórico es básicamente lineal, el tiempo sagrado es cíclico: Cristo vuelve a nacer en cada Navidad y a morir en cada Semana Santa. Pero en este caso el tiempo profano lineal tiende a predominar sobre el sagrado tiempo cíclico.

En uno de sus sentidos lo étnico se manifiesta entonces como expresión del proceso histórico de una colectividad humana. Con frecuencia los referentes identitarios actuales aluden a ese pasado compartido que a pesar de la represión colonial se hace presente en la memoria colectiva dinamizando la identidad social. Quien se aproxime a esa memoria se encontrará con presencias que hacen referencia a trayectorias sociales a veces milenarias y aparentemente olvidadas. Entre los mixtecos altos la memoria y la posibilidad de interpretación de algunos de sus más antiguos códices (*c* 1000 d. C.) se encuentra atesorada en las claves simbólicas del actual lenguaje metafórico (Jansen y Pérez, 1990). Los mayas macehualob de Quintana Roo se consideran descendientes directos del linaje de los itzaés, quienes migraron a la península de Yucatán siglos antes de la llegada de los europeos (Bartolomé y Barabas, 1977). Los mixtecos de la costa oaxaqueña nos narraron en más de una oportunidad los sucesos relacionados con la caída del antiguo señorío de Tututepec en manos del lugarteniente de Cortés, el cruel *Tonatiuh* Alvarado. Entre los zoques de Chimalapas, Oaxaca, están aún vivos la tradición y el relato de su migración desde Copainalá, Chiapas, al territorio que ahora ocupan (Bartolomé y Barabas, 1996). Los ejemplos serían infinitos, pero el hecho es que aun el más remoto pasado se encuentra presente, a veces entretejido con mitos y leyendas, pero siempre constituyendo un argumento clave en la expresión de que los derechos colectivos de las etnias son también derechos históricos.

ECONOMÍA E IDENTIDAD

La invasión europea desarticuló la estructura urbana de la vida nativa. Desde entonces la filiación indígena en México pasó a ser prácticamente sinónimo de condición campesina. Es por ello que durante

siglos y hasta el presente las luchas étnicas fueron identificadas con las luchas agrarias. Incluso muchas de las demandas contemporáneas de las minorías étnicas parten de reivindicaciones relacionadas con su posición de productores rurales. Ello influyó para que las perspectivas economicistas confundieran lo étnico con lo campesino, entendidos como miembros de una misma clase social.[10] La vida económica contribuye a configurar la identidad social pero no es la única que poseen los individuos; se puede ser miembro de la clase campesina e indio, de la misma manera que se puede ser burgués e indio (aunque hasta ahora la condición étnica sea sinónimo de pobreza). Lo que determinará el comportamiento político es la lealtad que sea asumida como fundamental en un contexto específico, y la historia reciente está demostrando hasta qué punto las lealtades étnicas pueden ser primordiales.

Cabe destacar que en los últimos años la migración rural-urbana y el crecimiento de poblados regionales han determinado que un número cada vez mayor de indígenas se hayan integrado a diversos ámbitos de la vida urbana. El D. F. es en la actualidad una ciudad cuya población incluye a decenas de miles de indígenas provenientes de una multitud de grupos étnicos. Juchitán, en el istmo de Tehuantepec, representa el caso mejor conocido de una metrópoli étnica poblada por los zapotecas *binnizá*; sin embargo hay muchas localidades de rango medio con una creciente población nativa. En todos los casos se advierte que el abandono de las tareas agrícolas, aunque transforme de manera significativa la cultura, no se traduce necesariamente en una trasfiguración identitaria. Algunos rasgos o prácticas culturales tienden a mantenerse tanto para reproducir la solidaridad grupal como para proporcionar emblemas a la identidad colectiva. Si tratamos de encontrar los sistemas conceptuales que subyacen a las prácticas económicas en el nuevo medio, podremos advertir que éstos se basan en representaciones colectivas similares a las que construyen la ideología campesina. Así, el mismo principio de reciprocidad equilibrada que teóricamente debe guiar los intercambios económicos y sociales se hace presente en las expresiones sociales de los grupos étnicos urbanos definiendo su estructura formal y proporcionando referentes simbólicos compartidos a través de los cuales los protagonistas se insertan y recrean el mundo tradicional.[11]

[10] La polémica entre los que adscribían la cuestión indígena al marco genérico del campesinado y aquellos que no desconocían esta inserción pero ponían énfasis en la especificidad de lo étnico, parecería haberse resuelto a la luz de las historia reciente. Sin embargo el estrecho economicismo que reivindicaba una pretensión marxista, y que descalificaba como etnicistas a aquellos que enfatizaban el papel político de la etnicidad, persiste aún en la minusvaloración del factor cultural de las luchas étnicas actuales.

Con independencia de la existencia de este sector de indígenas urbanos, el modelo económico que asumen la mayoría de los grupos étnicos se basa en la reivindicación de la tradición campesina. Cobran así especial importancia la valoración de los sistemas de reciprocidad e intercambio en culturas que pasan a ser definidas en función de la presencia de esos mecanismos integradores. El sector dominante de la sociedad es percibido como un mundo sobre todo urbano, individualista y egoísta, definitivamente alejado de los valores que guían la vida comunal; lo cual, por otra parte, no deja de ser cierto. La apología de la *comunalidad*, la presencia de mecanismos redistributivos en la economía, la relación con la tierra y la vegetación, forman parte de la autodefinición campesina actual. El mismo discurso ecologista desarrollado por instituciones y ONG ha sido apropiado por muchas comunidades indígenas e incorporado a una autoimagen revalorizada a partir de la presencia de estrategias productivas que demuestran una racionalidad socioecológica propia y diferente a la del Estado. A pesar de mantenerse la tradicional perspectiva de la economía indígena campesina caracterizada por la carencia de recursos, por primera vez se la esgrime ahora como una presencia económica distintiva. La condición campesina opera así, no sólo como una base estructural para el desarrollo de una conciencia social específica, sino también como un recurso ideológico en la afirmación de la identidad étnica.

INDUMENTARIA

Desde la época prehispánica la indumentaria ha constituido un marcador de las filiaciones culturales y sociorganizativas de las colecti-

[11] No sólo desaparecen las prácticas económicas tradicionales ligadas a la agricultura sino también los rituales relacionados con la producción y los sistemas simbólicos vinculados con ésta. Sin embargo pueden subsistir las estrategias de intercambio y reciprocidad desarrollados por la economía campesina, tales como las mayordomías o las ayudas mutuas. Incluso elementos materiales como el baño de vapor (*temazcal*) pueden reproducirse con un nuevo sentido identitario.

vidades nativas. La Colonia supuso acusadas transformaciones formales, pero muchos modelos estilísticos y diseños decorativos han llegado hasta el presente. En la mayoría de los grupos actuales el huipil, la indumentaria femenina, se constituye como el más evidente marcador de la filiación étnica. Incluso varias investigaciones destacaron que el cambio de indumentaria suponía una definida orientación hacia el renunciamiento cultural (Drucker, 1963; Barabas, 1979). La ropa aparece así como un signo diacrítico de la identidad, cuyas características sirven para destacar no sólo la filiación étnica sino incluso la adscripción comunitaria, ya que los diseños suelen variar entre sectores de un mismo grupo etnolingüístico. Hasta hace pocos años se asumía que las distinciones eran meramente estéticas, hasta que se comenzó a profundizar en los contenidos simbólicos de los diseños. Se pudo advertir así que en muchas oportunidades los huipiles constituían verdaderos códigos téxtiles, cuyos significados aludían a complejos referentes culturales. En otro trabajo me he referido al papel de estos códigos en la construcción cultural de la imagen corporal (en este mismo volumen), pero quisiera ahora reiterar tanto su papel clasificatorio como el valor simbólico que subyace a la clasificación.

Para el pueblo ñahñu, conocido como otomí, del valle del Mezquital, sus textiles representan complejos textos cuyos motivos aparentemente ornamentales son mensajes cosmológicos. Así, un águila bicéfala con una cruz en el cuerpo y flanqueada por tecolotes puede leerse en la lengua como *maka hai, maka ndahi, maka dehe, maka hiadi*, es decir tierra, aire, agua y fuego. Estos cuatro elementos nombran el mundo, y el tecolote su destrucción, por lo que el conjunto designaría el mito cataclísmico mesoamericano (Reyes García, 1987). Entre los mayas tzotziles de Chiapas los huipiles exhiben diseños geométricos que se configuran como un mapa del cosmos al conjugar el espacio, los estratos del universo, con el tiempo representado por los numerales calendáricos: las mujeres que los usan se ubican ritualmente en el centro del universo. Los diseños incluyen también alusiones al ciclo agrícola, a las deidades solar y terrestre, los sapos propiciatorios de las lluvias, etc. (Morris, 1985; Turok, 1987). Durante mis años de trabajo con los mayas yucatecos creí olvidado el recuerdo de la deidad Kukulkán, el nombre local de Quetzalcóatl,ya que nadie me hablaba de él. Sin embargo su imagen estaba presente en los hipiles a través de un diseño geométrico en forma de estrella que designan como *x-kukikan, Señora Serpiente Emplumada*, a quien se adjudica una íntima relación con las cosechas (Morris, 1993; Alonso, 1994). Un caso especial es el elaborado huipil chinanteco, cuyos múltiples bordados configuran un texto que narra desde el mito cosmogónico hasta las migraciones, la filiación específica del grupo local, su sistema político gerontocrático, las cuevas de ofrendas, mitos, la estrella matutina, etcétera. (Morales, 1989.)

Esta riqueza simbólica de los textiles destaca la crisis no sólo existencial sino también cultural involucrada en el cambio de indumentaria. Pero en los últimos años numerosas militantes y líderes indígenas de los movimientos etnopolíticos están reivindicando el uso de la ropa tradicional. Este nuevo uso de los huipiles como emblemas contestatarios de la filiación cultural y símbolos de la identidad étnica los transforma en textos que pueden ser leídos en forma distinta a los textos originarios. Así, una senadora indígena chatina por Oaxaca recurre al uso de huipiles amuzgos o mixtecos, ya que las sencillas blusas chatinas no exhiben en forma suficientemente clara su condición indígena, transgrediendo así el carácter de marcador étnico específico de la ropa. La asunción de una indianidad genérica, entendida como identidad política común a todos los miembros de las culturas subordinadas, se expresa también en el uso indiferenciado de huipiles de diferentes sectores de un mismo grupo etnolingüístico. Hasta hace pocos años esto hubiese sido impensable, ya que una de las funciones del diseño de los huipiles radica en establecer la región de pertenencia.

PARENTESCO, POLÍTICA E IDENTIDAD

Si bien en México existe relativamente poca tradición referida a los estudios de parentesco,[12] es necesario destacar el papel que los sistemas parentales nativos desempeñan en la configuración de la identidad colectiva. Entre los grupos norteños marginales a la tradición

[12] Aún son válidas las afirmaciones realizadas por Andrés Medina (1972) hace más de dos décadas, cuando señalaba que los estudios de parentesco en México se basaron en la extrapolación de categorías clasificatorias externas, ya que no se generaron a partir del análisis de los sistemas locales. Por otra parte destacaba que la falta de estudios específicos torna difíciles las generalizaciones, situación que no ha cambiado demasiado.

mesoamericana, cuyos esquemas sociorganizativos se aproximan a los modelos tribales, resulta más evidente el papel identitario del parentesco. Un buen ejemplo lo proporcionan los *yoremes* (yaquis) de Sonora (Olavarría, 1990); para ellos la filiación parental constituye un requisito fundamental para definir el estatus étnico. La lengua, el vestido, y la participación en organizaciones rituales o políticas propias funcionan como atributos secundarios de la identidad. Tal como lo expone la autora *es fácil ser un yaqui*, pero si no es pariente es prácticamente *imposible volverse un yaqui*. La definición genealógica de un *yoreme*, de una persona, implica una filiación excluyente a la que nunca podrán acceder los *yori* (mestizos, blancos).

Pero también en el área mesoamericana el parentesco desempeña aún un papel identitario más significativo de lo que tradicionalmente se considera. En casi todos los grupos las relaciones parentales son determinantes para la filiación étnica. Esto es especial de relevancia en aquellas sociedades que conservan elementos de sistemas considerados tradicionalmente como *clánicos*. Así un triqui se definiría como tal en función de su pertenencia a alguno de los clanes territoriales de su sociedad. Entre las comunidades mayas tzeltales y tzotziles de Chiapas los grupos residenciales o calpules se comportan aún en forma similar a las antiguas formaciones clánicas (Guiteras, 1947; Villa Rojas, 1985), definiendo idealmente sus caseríos como unidades patrilineales provenientes de un antepasado común (Gossen, 1979). Pero no sólo la pertenencia clánica otorga filiación; así, por ejemplo, un chontal de Oaxaca lo es en la medida que sea un *lapima ye*, un pariente de alguien: incluso la gran tortilla colectiva del tamaño de un comal que se consume en forma conjunta por el grupo doméstico en épocas de escasez es denominada *lapima*, aludiendo a su carácter de comida parental. Como ya lo mencionara, entre los zoque el parentesco y la residencia son más significativos para la filiación que la lengua. También para los otomíes de la Huasteca el etnónimo *ñ'yuhu* representa un criterio genealógico que alude y define al grupo autóctono (Galinier, 1987:16). Quizás el sistema de parentesco más generalizado, aunque poco reconocido, es el que se organiza en torno a la *parentela*. Por *parentela* entiendo el grupo de potencial relación y acción parental integrado por todos los parientes consanguíneos, afines, por alianza y por compadrazgo de un ego (Bartolomé, 1986). Muchas comunidades indígenas tienden a comportarse como conjuntos de parentelas ampliadas, ya que la exogamia de las parentelas se complementa con la tendencia endogámica comunal que relaciona a las parentelas entre sí. Por otra parte la institución del compadrazgo aumenta el número de personas clasificadas como parientes. De esta manera, ser miembro de una comunidad es también estar involucrado en una compleja red de derechos y obligaciones parentales que influyen en la configuración de la identidad personal y social. Sin necesidad de multiplicar los ejemplos se puede proponer que la pertenencia parental establece la filiación social del individuo.[13]

Es también relevante para nuestra argumentación el papel que el parentesco desempeña en la vida política a partir de las posiciones generacionales que determina. Para poder llegar a los distintos niveles del sistema de cargos políticos de una comunidad un individuo deberá tradicionalmente ir extrapolando sus roles domésticos parentales y generacionales al espacio público. Así como en su unidad doméstica será niño, joven, adulto y viejo o hijo, hermano, padre y abuelo, en el nivel comunal irá ocupando desde los cargos más bajos hasta llegar a ser miembro del *Consejo de Ancianos* (Bartolomé y Barabas, 1982). La participación en una red generacional horizontal es un requisito imprescindible para la participación política comunitaria. Por lo tanto los roles privados no se distancian tanto de los roles públicos y se conjugan en el proceso de socialización. De esta manera tanto la filiación parental como la política forman parte de la identidad social, al menos de la masculina, ya que están definitivamente presentes en el proceso de su configuración.

Ya he mencionado que debemos a Max Weber (1979) la observación de que la acción política compartida construye la comunidad e incluso puede generar la idea de formar parte de una "comunidad de sangre". La vida política influye entonces en la misma definición organizacional del grupo étnico y contribuye a su identidad distintiva. Incluso se ha destacado que si bien la membrecía comunitaria depende del nacimiento, ello debe ser convalidado por la participación en el sistema político local (Medina, 1983:7). Este modelo —un tanto ideal— de vida parental ampliada hacia lo comunal, de participación política colectiva, de construcción de consensos y de respon-

[13] Obviamente la importancia de la filiación parental no es privativa de Mesoamérica. Pero importa destacar que aun en sociedades que desarrollaron sistemas estatales estratificados el parentesco continuó siendo relevante. Hasta el presente los aymara de Bolivia se consideran *jaqui*, seres humanos parientes incluidos dentro de un mecanismo posible de reciprocidad; en cambio los *q'ara* son los desnudos, los no parientes blancos o mestizos que están fuera de las redes de reciprocidad.

sabilidad compartida en el proceso de toma de decisiones, es con frecuencia esgrimido como una experiencia política propia contrastada con la nacional. Y es que por lo general la expresión estatal de lo político en las regiones étnicas se caracteriza por la verticalidad, el autoritarismo, el no consenso y la manipulación de la representatividad. Precisamente en 1995 se ha reformado la legislación electoral del estado de Oaxaca para permitir que más de 400 municipios elijan a sus autoridades de acuerdo con "usos y costumbres", sin requerir la presencia de partidos políticos. Por primera vez el estado reconoce la experiencia política india y la acepta como parte de la expresión de lo étnico.

RECAPITULANDO

Espero haber demostrado que las actuales bases culturales de la identidad entre los grupos étnicos mexicanos constituyen apelaciones a una redimensionalización de las formas culturales propias o asumidas como tales, que adquieren nuevas significaciones a partir de su confrontación con los modelos criollos y mestizos. Las manifestaciones de la identidad étnica pueden apoyarse en algunos de estos elementos que adoptan un carácter emblemático en la confrontación con las identidades alternas. Ninguno resulta imprescindible para el mantenimiento de la identidad, pero sin la vigencia de alguno de ellos el discurso identitario remitiría sólo a un grupo de interés despojado de la trama cultural que lo fundamenta. La dinámica de las formas culturales sujetas a relaboraciones constantes pone de manifiesto que la dimensión civilizatoria de lo étnico no remite sólo a experiencias del pasado, sino también a la construcción del futuro.

4. RELIGIONES NATIVAS E IDENTIDADES ÉTNICAS EN MÉXICO*

Este ensayo pretende explorar la relación entre los sistemas religiosos y la identidad étnica de los grupos indígenas mexicanos. Si bien la filiación étnica no requiere la necesaria existencia o mantenimiento de referentes culturales específicos, algunos de ellos —tales como la religión— pueden ser fundamentales en la configuración histórica y manifestación actual de la pertenencia étnica. Para demostrarlo propongo una aproximación al papel que las creencias, la liturgia y los especialistas en lo sagrado desempeñan dentro de la construcción de las identidades sociales indias contemporáneas.

Ser miembro de una sociedad implica participar de sus símbolos; la trayectoria de una comunidad social es también una aventura simbólica en la que se va insertando la biografía de sus miembros. El eficiente manejo de los símbolos culturales compartidos es lo que hace a un individuo ser plenamente reconocido como miembro de un específico grupo humano. Y no sólo la relación con la sociedad se establece en razón de la participación simbólica, sino que el mismo código también sirve para comprender el mundo siguiendo una especial lógica configurada de acuerdo con las definiciones culturales del mismo. Sólo a través de la apropiación simbólica podemos hacer nuestros los universos sociales y naturales a los cuales pertenecemos. Dentro de esta perspectiva los símbolos no sólo permiten pensar la realidad, sino que también la construyen al otorgarle un sentido. La pertenencia a un sistema simbólico representa tanto la capacidad y posibilidad de *actuar* respecto a un mundo como de *ser* en ese mismo mundo.

Dentro de los sistemas simbólicos son especialmente significativos los que se vinculan a la esfera de lo sagrado.[1] Si los símbolos en

* Una versión resumida fue presentada al XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, agosto de 1995. Deseo dejar constancia de reconocimiento a Alfredo López Austin por su atenta, detallada, sugerente y crítica lectura de este ensayo.

[1] Entiendo aquí lo sagrado como el ámbito fenoménico que manifiesta aspectos diferenciados del mundo ordinario y que aparecen revestidos de una carga o potencia de la que carecen otros aspectos de la realidad. Es el espacio del poder y la afecti-

general son claves ontológicas (Eliade, 1967) para comprender el universo y normar nuestra conducta, los símbolos sagrados configuran la ontología trascendental de una cultura. A cada empresa humana de vivencia y organización simbólica de lo sagrado es a lo que llamamos religión, recordando con Durkheim (1903) que no está tan orientada a los dioses como a la sociedad misma, ya que la veneración de lo divino representa otra forma de legitimizar lo social. La configuración del cosmos sagrado se corresponde así con la construcción de un *nomos*, de un orden social legitimado. Las concepciones cósmicas de una sociedad se vinculan íntimamente con sus principios asociativos y organizativos (Mauss, 1902). Se construye de esta manera una estrecha relación entre lo sagrado y lo social, en la medida en que ambos son percibidos como partes de un orden que los incluye y del cual forman parte tanto la naturaleza como la sociedad.

La experiencia organizada de lo sagrado representa entonces el principio de las religiones. Los miembros de las sociedades que participan de dichos sistemas habitan un mundo en el que los códigos simbólicos contribuyen a organizar las relaciones sociales, de manera tal que lo sagrado no sólo otorga significaciones al universo y al destino humano, sino que también tiende a regular la vida colectiva. Así el discurso de lo sagrado opera como vaso comunicante en la construcción de un mundo social y natural compartido.

RELIGIÓN E IDENTIDAD

Es necesario entonces recordar el papel social de la religión para destacar la importancia de los mundos simbólicos en las configuraciones identitarias, dentro de las cuales operan como gramáticas organizadoras de la vida. Parte de la tradición antropológica en México se ha orientado a estudiar las religiones indígenas o el catolicismo popular como dos configuraciones separadas.[2] Sin embargo, en el

vidad, el lugar de las manifestaciones hierofánicas de la sacralidad que delimitan las diferentes calificaciones dialécticas de la realidad: hay un ámbito de lo sagrado por oposición a lo profano, y a la inversa.

[2] Una cierta tradición historicista en los estudios de religión busca determinar la presencia de nociones prehispánicas o coloniales como rasgos diferenciados. En realidad todas las religiones, incluyendo el cristianismo actual, son sincréticas, aunque

nivel de la conciencia individual y colectiva actúan como una totalidad simbólica, históricamente construida y estructurada de acuerdo con similares reglas gramaticales dadoras de sentido. Cabe advertir que los sistemas religiosos están íntimamente vinculados a los códigos lingüísticos específicos dentro de los cuales se desarrollaron. La articulación entre lengua, religión e identidad aparece basada en raíces profundas. Tal como lo destacara W. Paden (1988:48) la religión incluye tanto creencias y prácticas como un lenguaje que le es propio y que configura las específicas sintaxis religiosas de cada cultura. Sin necesidad de recurrir a la tradicional hipótesis de Sapir y Wolf, referida a que las lenguas actúan como cosmovisiones, se puede aceptar que la pérdida lingüística puede estar acompañada por una intensa trasfiguración de las religiones nativas.[3]

De acuerdo con las reflexiones anteriores resulta claro que el momento histórico de la cosmovisión y la liturgia de un pueblo puedan desempeñar un papel crucial en los fundamentos contemporáneos de su identidad étnica. Sin embargo esto ocurre sólo cuando la religión es asumida como un referente exponencial en la configuración de una específica colectividad social. Así, en algunas culturas la relación entre identidad y religión es indisoluble, en la medida en que la segunda sustenta a la primera. Pero para que la religión cumpla con este papel identitario por lo general debe estar confrontada con la religión de un grupo alterno que opera como referente antagónico. De esta manera el papel identitario de la religión se vincula con el carácter contrastivo, que opone un "nosotros" cósmico legítimo a un "los otros" percibidos como desacralizado y herético; por ejemplo, la tradicional antinomia colonial de cristianos y paganos. La confrontación entre culturas y civilizaciones es también una confrontación cosmológica.

El cristianismo se desempeñó como justificativo ideológico de la

el mismo concepto de sincretismo no ayuda mucho a la comprensión de la vivencia religiosa. El sincretismo alude a fusiones conceptuales aparentes, es decir oposiciones no conciliadas, pero que son experimentadas como una totalidad simbólica por sus protagonistas. La noción de sincretismo ayuda a determinar el origen de los rasgos pero no de su vivencia.

[3] El caso de los ixcatecos de Oaxaca es particularmente significativo de la relación entre idioma y religión. Este grupo, junto con el idioma, perdió los mitos, las nociones cosmológicas y hasta el recuerdo de las antiguas deidades. La misma ideología estigmatizante operó en la pérdida de ambos complejos, si bien se dirigió básicamente a la lengua (Bartolomé, 1996).

invasión europea a América, porque legitimizaba la empresa mercantil atribuyéndole un carácter salvacionista. Por ello todavía subsiste una imagen de la conquista como encuentro entre cristianos y paganos, donde las identidades religiosas desempeñaron un papel fundamental. No es casual que la conversión de los nativos aparezca como uno de los esfuerzos capitales de la empresa colonial, en realidad destinado a obtener la subordinación ideológica de los dominados. Sin embargo la evangelización no significó la construcción de un nuevo "nosotros" que incluyera a los indios. Éstos continuaron siendo unos "ellos" diferentes e irreductibles a la identidad hispanocristiana: la supuesta presencia de símbolos compartidos no fue suficiente para abolir las relaciones de dominación; sólo sirvió para reforzarlas e incluso legalizarlas otorgándoles el carácter de un orden natural. Los lazos organizacionales, raciales, lingüísticos y culturales, así como los intereses económicos, demostraron ser más fuertes que los recién construidos nexos religiosos.[4]

SISTEMAS RELIGIOSOS CONTEMPORÁNEOS

A pesar de los siglos de dominación ideológica, hasta el presente en todo el centro y sur de México los rasgos pertenecientes a la tradición religiosa mesoamericana tienen todavía un papel identitario generalizante que también es válido para los grupos norteños mesoamericanizados. Dichos rasgos proporcionan una multitud de símbolos compartidos por cada una de las culturas regionales que provienen o han sido influidas por esa tradición. La creencia en *tonas* y *nahuales*, los ritos propiciatorios, las nociones sobre la salud y la enfermedad, los cultos en cuevas, la vigencia de deidades del agua, del viento y de la tierra, los señores de los lugares, la concepción cíclica del tiempo, la predestinación del destino humano, y muchos elementos más, forman parte de antiguos códigos que todavía mantienen una definida presencia en la vida colectiva. Esos símbolos son

[4] La religión también puede generar identidades abarcativas e incluso panétnicas, aunque sin romper los lazos político-organizacionales previos; así lo demuestra la expansión del cristianismo que unificó ideológicamente diferentes pueblos europeos pero sin hacerles perder sus fronteras étnicas. Similar es el caso de las culturas nativas de América a las cuales se pretendió unificar ideológicamente.

los que hacían y hacen posible la existencia de lugares de culto compartidos, de espacios sagrados colectivos que eran y son objeto de peregrinaciones panétnicas.[5] Ello no supone la participación en una religión única estructurada como tal, pero sí la vigencia de referentes ideológicos comunes en los actuales pueblos herederos de la tradición mesoamericana; cuyos orígenes al parecer se extienden más allá de la tradición olmeca, constituyendo un sustrato básico del área (Joralemon, 1976:58). Cabe destacar que la presencia de un mundo simbólico arcaico no significa la "supervivencia" de rasgos remanentes, ni pone en evidencia "continuidades" lineales con las religiones prehispánicas. La vigencia de conceptos y prácticas mesoamericanos pone de manifiesto que éstos mantienen su eficacia cultural y simbólica para definir y actuar sobre la realidad; no son supervivencias folclóricas sino componentes estructurales de las cosmovisiones contemporáneas. La relación de estos sistemas con el catolicismo impuesto exhibe su capacidad para repensarlo y apropiarse de él configurando una totalidad gestáltica. No se trata de estudiar la continuidad sino las transformaciones, ya que todas las sociedades generan cambiantes estrategias adaptativas para sobrevivir redefiniéndose a sí mismas.

La represión de las religiones indígenas se prolongó durante centurias. Los hombres de conocimiento nativos, percibidos sólo como "sacerdotes" y "brujos", fueron perseguidos; los sagrados códices quemados, y las creencias y rituales pasaron a ser clandestinos y demonizados. Las reconfiguraciones consecuentes supusieron procesos de sincresis, apropiación, resimbolización y refuncionalización de la religión impuesta para lograr hacerla propia al compatibilizarla con los códigos prexistentes. Se fueron desarrollando así los sistemas simbólicos contemporáneos que dan vida al llamado catolicismo popular en las áreas indígenas. Sin embargo no se necesita ser teólogo para vacilar en considerarlo sólo como una versión modifi-

[5] Muchos de los actuales sitios de peregrinación panregionales tienen un referente en apariencia cristiano pero de origen prehispánico, como la Villa de Guadalupe, Cholula, Chalma o Juquila. Algunos operan como articuladores de grupos pertenecientes a una misma tradición, como el caso del Señor de Tila entre los mayas chontales de Tabasco, a cuyo culto confluyen mayas de Campeche y tzeltales, tzotziles y choles de Chiapas (Rubio, 1994). También hay santuarios regionales como San Antonino Albarradas en Oaxaca o Xoken e Itzamal en Yucatán. Las rutas de peregrinación son las mismas que hace siglos se recorrían para venerar a deidades con otros nombres, pero a las que se les pedían similares favores.

cada del culto católico, ya que ciertas perspectivas teológicas y prácticas contemporáneas podrían escandalizar a los sacerdotes.[6] Incluso, en algunos casos, el cristianismo se limitó a actuar como una ampliación de las religiones prexistentes, incrementando su panteón. El hecho es que estas peculiares configuraciones, que varían de región en región, desempeñan un importante papel identitario, en la medida en que otorgan un fundamento simbólico para la vida individual y social.

Después de la invasión los pueblos indios experimentaron un agudo proceso de pérdida de significados. Por ello cuando lograron una cierta resignificación del mundo se aferraron a esas nuevas configuraciones con la desesperación que generó la casi orfandad simbólica que habían experimentado. Una de las expresiones de esta reconfiguración es el culto de los santos patronos de cada pueblo, que construye una comunidad ritual colocada bajo la advocación de una divinidad tutelar. Probablemente en su origen se encuentre la deidad propia del *altépetl* nativo, de ese principio que conjuga el territorio comunal con la sacralidad y que fuera apresuradamente traducido como "pueblo" por los invasores.[7] En el área nahua esta deidad protectora era designada como el *altepétl iyollo*, el "corazón del pueblo", y aparentemente existía la tradición de que podía ser remplazado por la deidad protectora de un grupo conquistador (López Austin, 1989). Los santos patronos son ahora las entidades que simbolizan la vida espiritual colectiva, permitiendo que cada pueblo tenga un específico referente sagrado. Actúan como "aglutinadores simbólicos" de sus comunidades, a las que amparan y representan, otorgándoles una filiación identitaria que conjuga el tiempo y espacio de la localidad, su historia y su territorio, con los de la colectividad social que la habita. Gilberto Giménez (1978) los ha considerado como principios vitales de la comunidad y emblemas de su identidad. Estos santos también pueden hermanar localidades y configurar especiales geografías sagradas dentro de un territorio étnico, generando comunidades rituales ampliadas a partir de relaciones diádicas entre pueblos (Ochiai, 1985). La devoción por las deidades tutelares otorga a cada colectividad un componente identitario sacralizado y por lo tanto irreductible. Renunciar a su culto implica una negación de la filiación comunitaria. Aun fuera de los ámbitos locales los santos siguen proporcionando una identificación colectiva. Así los equipos de fútbol de los mixtecos migrantes en Nueva York salen al campo de juego enarbolando el estandarte con la imagen del santo patrono de cada pueblo (Waterbury, comunicación personal).

[6] Un caso especialmente antagónico con la moral cristiana está representado por la práctica chinanteca de sacralizar las primeras relaciones sexuales realizándolas tras el altar de la iglesia. La misma cultura busca que se haga el amor en la pieza de un moribundo para regenerar la vida que se pierde (Bartolomé, 1995).

[7] El concepto *altépetl* unifica los términos nahuas *atl*, agua y *tépetl* cerro, conjugando así tierra y agua en un sentido germinal y ligado a la sacralidad de un espacio definido. Esta sacralidad estaba otorgada por la descendencia genealógica común de todos los linajes locales de un señorío, provenientes de un antepasado mítico o deidad terrestre que residía en las cuevas de las montañas.

No en todos los casos la religión desempeña el mismo papel en las distintas construcciones identitarias. Hay sociedades en cuya cultura la definición cosmológica constituye la base de la vida colectiva, y otras no tan místicas que privilegian referentes diversos, tales como la lengua, el parentesco, la adscripción política, el territorio, la historia compartida o la organización económica. Pero por lo general los símbolos mesoamericanos o del catolicismo popular, incluso despojados de su vivencia sagrada, representan datos significativos en los procesos de identificación. Algunas sociedades casi no podrían ser reconocidas si se hiciese abstracción de su religión. Así, por ejemplo, para el pueblo *ayuuk* (mixes) de Oaxaca el concepto *jujku'ajtï'ïn* puede traducirse tanto como "religión" o como "forma de vida", ambas reguladas por los *ïnää*, las deidades tutelares (Martínez Pérez, 1995:336). La tradición heroica y la expectativa de retorno del héroe cultural Cong Hoy, actúan también como vasos comunicantes entre los distintos pueblos pertenecientes a la cultura ayuuk, intentando superar los localismos excluyentes (Barabas y Bartolomé, 1984). Se pude seguir siendo ayuuk renunciando a su sagrada "forma de vida", pero esa nueva identidad expresará una indigencia cultural y simbólica. Incluso en aquellas sociedades que no han logrado conservar cosmologías relativamente integradas la religión forma parte de la identidad, aunque el universo simbólico se componga de un complejo *bricolage* elaborado con rasgos pertenecientes a distintas tradiciones.

Quizás el ejemplo paradigmático de la relación entre religión e identidad colectiva lo proporcionen las comunidades milenaristas. Éste sería el caso de la sociedad de los *cruzoob*, "Los de la Cruz", integrada por los descendientes de los rebeldes mayas que en el siglo pasado protagonizaron la masiva insurrección que la historia de Yuca-

tán conoce como guerra de Castas. Durante la segunda mitad del siglo XIX los rebeldes desarrollaron en las selvas de Quintana Roo una sociedad teocrático-militar, nucleada en torno al culto de la Cruz Parlante (Villa Rojas, 1978; Bartolomé y Barabas, 1977). Dicha sociedad ha llegado a nuestros días configurada como una iglesia nativa (Bartolomé, 1974), cuyos miles de miembros encuentran en la pertenencia al culto una filiación identitaria primordial, que incluso los distancia de la etnia maya de la cual forman parte. El orden de la sociedad *cruzoob* está definitivamente ligado al orden del universo; la misma legalidad que rige el cosmos se extiende hasta el nomos social. Nomos y cosmos son coextensos, ya que los destinos de la sociedad y del mundo están unidos de manera indivisible. El sistema religioso y el sistema cultural son vividos en forma idéntica, generando una identidad totalizadora. Cuando convivía con ellos interrogué al general Juan Bautista Poot respecto a algunas prácticas culturales, argumentando que las quería registrar porque los jóvenes tendían a olvidar las tradiciones y llegaría el día en que se perdiesen. Pero el general me respondió que mi esfuerzo era inútil, porque el día en que sus tradiciones desaparaciesen se acabaría el mundo.[8]

Quizás en las sociedades prehispánicas la posesión de símbolos religiosos propios de cada región o localidad suponía una marca de diferenciación específica entre miembros de un mismo grupo etnolingüístico. Al igual que en el presente, la unidad requería la diversidad; el concepto de religión compartida parece basarse más en una articulación de las diferencias que en la homogeneización ideológica.[9] La imposición religiosa colonial supuso el riesgo de perder las

[8] La lógica comunitaria orientada hacia la autonomía política y religiosa de los *cruzoob* se proyecta también hacia el ámbito de la economía. Los mayas han respondido a las transformaciones de la economía regional intensificando y diversificando la producción doméstica, tratando de mantener la autosubsistencia y la independencia respecto al exterior (Hostettler, 1994).

[9] Hace años se desarrolló una interesante reflexión referida a la unidad o pluralidad de la o las religiones prehispánicas de Mesoamérica, en la que participaron, entre otros, George Kubler (1972) y Wigberto Jiménez Moreno (1972), y a la que no fue ajena un sugerente ensayo de Alfonso Caso (1971). Los autores no llegaron a un acuerdo ya que tanto se pueden subrayar las similitudes como las diferencias. Sin embargo creo posible reconocer la existencia de un proceso civilizatorio mesoamericano (no un "horizonte"), que dio lugar a una multitud de culturas locales, en las cuales los símbolos compartidos se restructuraron y, con el tiempo, se resignificaron. Se configuraron así sistemas religiosos diversificados, pero en los cuales es posible identificar principios comunes.

"autoctonías", las prácticas específicas en la que basar la diferenciación y el contraste intercomunitario; por ello las especiales adaptaciones litúrgicas y rituales generadas en cada localidad son asumidas ahora como marcadores de diferencia. En el presente sería casi imposible encontrar dos pueblos, aun dentro de un mismo grupo étnico, en los cuales las concepciones y prácticas religiosas sean idénticas. Las diferencias son conocidas y comentadas ya que sirven para demostrar, a partir de la distinción, la similitud de las conductas. Así, las peculiares configuraciones religiosas de cada comunidad proporcionan referentes identitarios similares pero nunca idénticos. El discurso sobre las diferencias contribuye a definir la identidad compartida.

EL PAPEL DE LOS RITUALES EN LA IDENTIDAD

Todas las culturas desarrollan diferentes estrategias sociales para actualizar y dinamizar sus mundos simbólicos. Los sistemas religiosos están presentes en la vida cotidiana, pero en ocasiones irrumpen con mayor intensidad en los espacios sociales enfatizando la experiencia de realidad compartida. La colectividad refuerza así los lazos que contribuyen a su identificación colectiva y expresan el estado contemporáneo de su proceso de producción y reproducción simbólica. Indudablemente los rituales desempeñan un papel clave en estas irrupciones de lo sagrado. No pretendo aquí referirme al papel que los rituales cumplen dentro de la solidaridad social, tema que ha sido ampliamente explorado por la tradición antropológica.[10] Lo que ahora interesa es destacar su importancia en la defini-

[10] A comienzos de siglo (1908) Van Gennep definió los "ritos de pasaje" como modos de enfrentar las discontinuidades en la vida individual, que ayudan a las personas a enfrentar su nueva condición. Radcliffe-Brown (1922) destacó los componentes emotivos de los ritos destinados a consolidar el mundo ético de sus participantes. E. Leach (1968) propuso que los rituales recuerdan a los protagonistas sus respectivas posiciones sociales, reforzando la estratificación existente. En su ya clásico ensayo M. Gluckman (1963) advirtió en los ritos estrategias para canalizar disputas y estabilizar en el nivel simbólico los conflictos inherentes a cada sociedad. V. Turner (1967) también considera que en los ritos aparece una resolución de los conflictos de normas. La escuela de ecología cultural (R. Rappaport, 1967), encontró en los ritos una manifestación de las relaciones entre una comunidad y su ambiente. Basten estos

ción y actualización de la identidad étnica de las sociedades que los protagonizan.

En México se registra una gama extraordinariamente amplia de manifestaciones rituales. Existen fiestas sólo comunitarias que expresan el culto a los santos patrones, o generalizadas, como la conmemoración de los antepasados en Todos Santos o la veneración de la Guadalupana. Durante la Semana Santa se recuerda el sacrificio de una deidad cuya naturaleza y atributos varían de pueblo en pueblo. Por otra parte las misas católicas coexisten con rituales agrarios de propiciación de lluvias, oferta de primicias y prácticas protectivas para la caza. Los rituales terapéuticos exhiben una gran diversidad, aunque manifiestan principios comunes basados en concepciones mesoamericanas generalizadas, a las que confluyen rasgos exógenos apropiados. Los "pedimentos" públicos de favores a las deidades no excluyen la realización de rituales clandestinos que tienen lugar en cavernas y otros lugares ocultos, cuyo objetivos pueden incluir la muerte de los adversarios. A su vez, todos los rituales públicos encuentran sus réplicas privadas en los cultos oficiados ante los altares domésticos. Resulta complejo intentar tipologías y mucho más proponer sentidos comunes a los complejos rituales. Se ha recurrido al criterio de rituales públicos para designar a los realizados por el conjunto de una población, diferenciándolos de los privados oficiados dentro del grupo doméstico (Carrasco, 1969). Pero a esta perspectiva subyace la división entre ritos "cristianos y paganos", sociológicamente irrelevante, ya que busca la desagregación de una totalidad simbólica.

Esta gran diversidad de prácticas no admite una interpretación unívoca, ya que su misma multiplicidad exhibe el hecho de que cumplen con diferentes objetivos sociales.[11] Para tener acceso pleno

ejemplos para destacar que la interpretación de los ritos siempre dependió de la escuela a la cual se adscribía el autor.

[11] Esto no supone buscar esencias compartidas a través de reduccionismos radicales, como los propuestos por P. Scadduelli (1988:181), quien ve en los ritos indígenas "la solución simbólica de las contradicciones contenidas en las relaciones sociales de producción": el mensaje de los ritos es múltiple y puede contener también, pero no exclusivamente, la alusión a la contradicción económica. En otros casos los reduccionismos parten de confusiones conceptuales, tal como se advierte en la aseveración de N. García Canclini (1982:188) referida a que las fiestas populares no hablan del Gran Tiempo ni de hierofanías, sino de siembras, cosechas y lluvias. El autor no advierte que el Gran Tiempo alude a la dimensión temporal ritmada por las lluvias y que no hay mayor manifestación hierofánica que una buena cosecha; todo depende de cómo entendamos y nombremos a las cosas.

a una manifestación ritual es necesario compartir la cultura, es decir participar del esquema de significaciones (Geertz, 1987) derivados de la experiencia histórica de la sociedad. De esta manera los ritos sólo comunican profundamente a aquellas personas capaces de sostener una interacción simbólica equilibrada en los mismos términos transaccionales que regulan los otros aspectos de la vida colectiva. En términos de V. Turner (1988), la creación de la *communitas* ritual supone el reconocimiento compartido de la existencia de vínculos fundamentales entre los miembros de un grupo, sin los cuales dicho grupo no podría existir en cuanto tal. La participación plena en la comunidad ritual es entonces posible sólo para aquellos que a través de ella ejercen y reactualizan tanto su historia cultural específica como los nexos organizacionales e identitarios que los configuran como grupo étnico.

Sin embargo, lo que realmente importa para la pertenencia social no es tanto el conocimiento como la práctica de la cosmología: compartir una "costumbre" ritual identifica a los protagonistas más que el conocimiento de su sentido. La comunidad ritual es más una *comunidad de conducta* que una colectividad teológica, si bien los comportamientos deben transitar por canales simbólicos prestablecidos. Incluso se puede llegar a abandonar una tradición cosmológica y, eventualmente, declararse ateo, sin dejar de considerarse miembro de una sociedad indígena y participar en sus ritos. En este último caso las "formas exteriores" de la cultura, ya vaciadas de sus contenidos profundos, se asumen y actúan como emblemas identitarios.[12] La participación ceremonial tendrá, en dichas circunstancias, el carácter de una apelación a las conductas compartidas generadoras de identificación, más allá del contendido que la religión otorgue a esa identidad.

Algunos rituales enfrentan a las colectividades con su pasado, lo actualizan en el presente y lo proyectan hacia el futuro. Un *ritual conmemorativo* es una apelación al poder liberador de la memoria. Un modo de expresión comunal destinado a permitir la "penetración" de la historia.[13] La historicidad intenta "fijar" al individuo y

[12] Un ejemplo sería la ceremonia de "pedimento" en San Antonino Albarradas que reúne a una congregación multiétnica en Oaxaca. A ella concurren devotos que cumplen con todas las normas y realizan los "pedidos" rituales a las deidades. Pero también participan maestros indígenas agnósticos que buscan un festivo reencuentro comunitario.

[13] Así los nahuas de Morelos se reencuentran con su historia durante una ceremonia en la cual las danzas aluden al pasado prehispánico (concheros), a la Conquista

al grupo en el contexto de un devenir que se hace presente cíclicamente, otorgándoles una ubicación en el tiempo de la misma manera que el pueblo proporciona un lugar en el espacio. Se refuerza así la conciencia de una trayectoria compartida; la memoria histórica se expresa y actualiza a través de las conductas rituales: hemos estado juntos en el tiempo al igual que ahora estamos juntos en el espacio. La identidad comunitaria se basa también en una profundidad histórica que el ritual hace manifiesta conciliando tiempo y espacio.

En una multitud de rituales se pueden encontrar conductas y simbolizaciones que aluden y actualizan la identidad cultural compartida por sus protagonistas. Así, por ejemplo, la ceremonia de consagración de nuevas autoridades entre los ayuuk de Oaxaca implica un *ritual protectivo* nocturno oficiado en el cementerio ante los antepasados, y supone sacrificios en una caverna que reproduce míticamente el ámbito político con espacios asignados a cada funcionario. El poder que les trasfiere la comunidad se sacraliza, y genera entre los depositarios de los cargos una identidad no sólo de grupo político sino también de comunidad ritualmente consolidada.[14] La ceremonia de petición de lluvias entre los mayas de Yucatán, el Cha'chaac, es un *ritual propiciatorio* en el cual se busca reforzar los sistemas cognoscitivos propios ante situaciones críticas que los ponen en riesgo —como la sequía— pero se comporta también como una ceremonia de reconstitución comunitaria: su capacidad convocatoria es tan grande que el PRI intenta lograr a su control para allegarse clientela política. Similar papel identitario cumplen los *ritos de pasaje*, ya que van definiendo la inserción generacional de los individuos en el marco de la identidad colectiva de su sociedad. Cabe también apuntar que la realización de *rituales privados* ante los altares familiares, que eventualmente reproducen los *rituales públicos*, proporciona a las unidades domésticas un acceso autónomo a la relación con lo sagrado, que les ha permitido mantener prácticas clandestinas a pesar de la represión eclesiástica colonial y contemporánea. Estas prácticas han contribuido históricamente a la reproducción de las bases religiosas de la identidad.

(santiagueros) y a la Colonia, caracterizada por el trabajo en las plantaciones (gañanes) (Barabas y Bartolomé, 1981).

[14] El caso ayuuk es paradigmático pero no excepcional. Los chontales realizan una ceremonia llamada Abrir el Tiempo, en la cual las nuevas autoridades realizan una propiciación de las lluvias en la cima de un cerro. Las autoridades chatinas, que llegan al cargo después del culto a los antepasados en Todos Santos, inician sus labores pronosticando el tiempo del año en una montaña.

Creo importante subrayar que un aspecto central de los rituales *conmemorativos, propiciatorios*, de *pasaje, protectivos, públicos* o *privados* hace referencia a la afectividad, a la emoción conjunta que experimenta la comunidad congregacional y que crea lazos duraderos entre sus integrantes. Las características e intensidad de la afectividad dependerán del tipo de ceremonia. La fiesta patronal genera una congregación alegre cuyos miembros masculinos reforzarán sus afectos (o rencores) a través de los rituales del alcohol; pero quienes se reúnen en una cueva para rendir tributo a sus antiguas deidades estarán unidos por lazos afectivos más profundos desarrollados por medio de la participación mística. Las ceremonias de petición de lluvias, más allá de sus ricos aspectos simbólicos, cumplen con la función de hacer colectiva la angustia individual por la falta de lluvias, y proporcionan a cada campesino un grupo fraternal con el cual compartir la ansiedad y ampararse. La comunidad ritual es entonces también una comunidad afectiva compuesta por aquellos con los cuales nos identificamos en forma tanto objetiva como subjetiva; estamos reunidos con nuestros semejantes más cercanos y más significativos. Este reencuentro afectivo con la propia identidad la actualiza al hacerla colectiva y compartirla. La comunidad ritual, al unirnos con unos, simultáneamente nos separa de otros, y delimita nuestro ámbito social y cultural de pertenencia.

PSICOTRÓPICOS E IDENTIDAD

Párrafo aparte merecen los rituales que suponen la utilización de psicotrópicos. Hace algunos años la literatura sobre las sustancias alucinógenas utilizadas por los indígenas mexicanos conoció un auge notable. Pero tal vez se hizo más hincapié en sus aspectos botánicos e históricos, en sus usos chamánicos y terapéuticos, o en sus efectos psicotrópicos y el tipo de experiencia mística involucradas, que en el vasto significado identitario de su papel enteogénico. Uno de los más importantes especialistas del tema, Gordon Wasson, fue precisamente quien difundiera el concepto "enteogénico", que alude a la ingestión de la divinidad: "Dios dentro de nosotros" (1983). Creo posible y necesario profundizar en el papel social de esta co-

munión con la divinidad a pesar de ser una experiencia aparentemente individual. Para comenzar se debe destacar que el uso de psicotrópicos estaba muy difundido en la Mesoamérica prehispánica. En toda la extensión de este ámbito territorial y cultural se recurría a distintas plantas, cuyos principios activos producían estados calificables como de realidad no ordinaria.[15] A pesar de la desorientación de los cronistas coloniales, se podría proponer que su ingesta estaba orientada hacia usos terapéuticos y adivinatorios, pero también profético-predictivos en tanto inductores del éxtasis chamánico. Quizá las mejores descripciones al respecto son las de los escribas nativos que refieren la práctica oracular de los *chilam balam* mayas de las tierras bajas, cuya denominación significa "El que es boca de lo oculto", aludiendo a su capacidad de interpretar los mensajes de las divinidades probablemente auxiliado por el *tohk'u*, el Dios Justo *(Datura stramonium)* (Bartolomé, 1988:58-59).

En el ámbito contemporáneo de la tradición mesoamericana el complejo ritual vinculado al uso de alucinógenos presenta una gran difusión espacial y una intensidad mayor de la que tradicionalmente se supone. Las culturas donde más se han estudiado estas prácticas son la huichol (Furst, 1972) y la mazateca (Wasson, 1983). Sin embargo existen testimonios confiables del uso de sustancias psicoactivas también entre los nahuas, zapotecas, mixtecas, chinantecos altos, mixes, tarahumaras, mayas, chatinos, choles, lacandones, otomíes, tepehuas, matlatzincas y totonacas (Furst, 1980; Wasson, 1983, entre otros). Se debe destacar que los rituales terapéuticos y adivinatorios en los que se ingieren psicotrópicos son secretos y realizados en la mayor clandestinidad; por ello la falta de referencias sobre su uso en otras sociedades no significa que no los utilicen. Los efectos y visiones de los alucinógenos varían no sólo entre individuos sino también entre culturas, ya que éstas operan como dadoras de específicos códigos estéticos y simbólicos, así como de particulares referentes arquetípicos y psicológicos (Bartolomé y Daino, 1971).

[15] Algunas de las más usadas fueron y son el tabaco fuerte o *piciétl (Nicotiana rustica)*, el peyote o *hícuri (Lophophora williamsii)*, cuyo principio activo es la mezcalina; el *ololiuhqui (Rivea corymbosa)* o semilla de la virgen, *tonantsinyolohtle* en nahua, de efectos similares al ácido lisérgico; los hongos alucinógenos o *teonanácatl* "carne de los dioses" *(Psilocybe)*, el *toloache (Datura stramonium)*, que contiene escopolamina. Más recientemente se ha documentado el uso ritual de la marihuana (*Cannabis* spp.) entre mayas yucatecos (Bartolomé, 1988) y otomíes, quienes la deifican y personifican en la figura de Santa Rosa (Barrera, 1994).

Pero todas las sociedades coinciden en que se trata de un estado de comunión con las deidades que se manifiestan de diferentes formas, es decir que se trata de un acceso al mundo de lo sagrado.[16]

Si bien los estados alternos de conciencia no pueden ser reducidos a un patrón común, los testimonios aluden a una intensificación de la visión, definida como una mayor luminosidad, así como un incremento de los sentidos. Pero los efectos más relevantes no son los orgánicos, sino la ampliación de la conciencia individual y social: se reexamina la propia vida a la vez que la inserción personal dentro de la sociedad. También el entorno natural manifiesta una dimensión distinta; se puede reconocer plenamente la vida orgánica de las plantas, a la vez que se produce una desagregación de la estructura de los objetos que revelan aspectos distintos, "esenciales", de sí mismos. Incluso se puede llegar a una inusitada percepción del aspecto vital de los accidentes naturales, tales como arroyos, cerros, hondonadas y peñascos, que revelan un aspecto activo, es decir que se manifiestan como entidades que pueden llegar a actuar, y de hecho lo hacen cuando se producen alucinaciones. De esta manera la naturaleza exhibe su carácter de paisaje culturalmente significativo, de ámbito sacrificial poblado de simbolizaciones que recobran su visibilidad y sentido.[17]

Este estado de comunión no lo es sólo con el universo sino también con la sociedad, ya que todas las relaciones humanas son percibidas bajo una nueva luz que permite repensarlas y reentenderlas. Así se puede llegar a saber quiénes nos quieren o nos rechazan; detalles de las conductas de parientes y amigos revelan nuevos y sorprendentes significados ocultos; la historia personal inserta en la vida colectiva adquiere una nueva perspectiva comprensiva, hasta el punto que se puede llegar a entrever y pronosticar el futuro. Una in-

[16] Quizá los chatinos, con quienes he convivido largamente, me ayudaron a comprender con mayor claridad el significado del estado de éxtasis. Cuando se ingiere el Santo Hongo, *Cuya' Ho'o*, o La Santa, *Nayuna'a (ololihuqui)*, entra dentro del individuo Stina Ho'o Cuichá, el Santo Padre Sol, cuya radiante luz incrementa las percepciones y permite predecir el futuro, ya que es la misma luz que ilumina el camino de la humanidad (Bartolomé y Barabas, 1982).

[17] Hace años una amiga chatina nos llevó a ver el Templo de la Virgen, situado en lo alto de una montaña cercana al pueblo donde vivíamos. Creyendo que sería una zona arqueológica, caminamos horas hasta arribar a un gran peñasco desnudo y sin huellas de trabajo humano. Pero nuestra comadre nos explicó que para ver el templo era necesario tomar "La Santa" (LSD), y que habiéndolo visto una vez ya se lo podía volver a ver sin recurrir al enteogénico.

tensa afectividad "desapegada", próxima y distante a la vez, domina la percepción de lo personal y lo social. Se integra así una comprensión conjunta de la naturaleza y la sociedad, en la cual ambas aparecen regidas por los mismos principios. Es decir que se actualiza la noción de lo absoluto, de la totalidad, al ubicar a todos los entes dentro de una misma dimensión perceptiva y cognoscitiva, recuperándose un monismo ontológico propio de la tradición simbólica de cada cultura. Tal como lo sintetizara el poeta visionario William Blake "si las ventanas de la percepción fueran limpiadas, cada cosa aparecería al hombre tal como es, infinita". El hecho es que se recupera una noción de "armonía universal", de *nomos* vinculado al *cosmos*, de orden social asociado con el orden del universo, lo que relegitima tanto la ideología cultural como las conductas sociales.[18]

Experiencias de esta naturaleza deben ser traducidas, entendidas, recurriendo al marco significativo que proporcionan los sistemas religiosos. Así, los estados alternos de conciencia cumplen un papel relevante en la identidad cultural, tanto del individuo como de la sociedad, al otorgarles la posibilidad de un acceso no mediado a la relación con lo sagrado. La experiencia mística supone una comunicación directa de hombres y mujeres con las simbolizaciones compartidas con los miembros de su cultura. Los huicholes verán serpientes, alacranes y el sagrado principio venado-peyote-maíz (Furst, 1972). Los mixtecos lograrán acceso al principio masculino-femenino que otorgan los pares de hongos que se ingieren (Ravicz, 1961) y se podrán comunicar con los *ñuhu*, las deidades tutelares de la naturaleza. De igual manera los mazatecos se reencuentran con la pareja de niños (Wasson, 1983) en los cuales es posible encontrar simbolizaciones de entidades míticas tales como los héroes culturales Sol y Luna. Sus vecinos chinantecos llegan a la relación con similar pareja de niños vestidos a la usanza indígena tradicional (Rubel y Gettelfinger, 1976). Entre los nahuas de Veracruz las visiones de los hongos incluyen hombrecillos que ayudan a la adivinación y curación; son los niños muertos sin bautismo que habitan en el mítico Tlalocan (Reyes García, 1970). Para los mixes la frecuente aparición

[18] Para estas reflexiones no he recurrido sólo a mi propia y limitada experiencia, sino a los relatos de numerosos amigos indígenas que trataron de contarme sus percepciones tanto del peyote como de la datura, los hongos y la semilla de la virgen. Es de lamentar que algunos de los antropólogos que han trabajado con culturas que usan estos alucinógenos estuvieran más preocupados en narrar sus propias experiencias que las de los miembros de las culturas.

de dos pequeños seres, hombre y mujer, ayudará a la adivinación y a la terapéutica (Miller, 1966). Los mismos mixes vuelven a ver a la gran serpiente, compañera del héroe Cong Hoy, cuyas huellas contribuyen a formar el territorio étnico (Hoogshagen, 1994). Los chatinos entrarán en contacto con todos los *Ho'o*, con las entidades sagradas que pueblan su territorio étnico (Bartolomé y Barabas, 1982:133). La identidad cultural se expresa así a partir de un principio de participación simbólica. Los símbolos compartidos que aparecen en el éxtasis refuerzan los mecanismos de identificación colectiva. Tal como lo manifiestan los huicholes después de ingerir *híkuri* (peyote): "Somos todos los hijos de / Una flor de brillantes colores [peyote] / Una llameante flor/ Y no hay nadie / Ni uno solo / Que lamente lo que somos" (Furst, 1972: 235), canto que es toda una elegía en favor de la propia identidad cultural. El éxtasis inducido representa el más profundo e íntimo ritual que los individuos pueden realizar para reinsertarse plenamente no sólo en su mundo personal sino también en el ámbito simbólico de su sociedad.[19]

LOS ESPECIALISTAS RELIGIOSOS

Quisiera reflexionar ahora respecto al papel que cumplen los especialistas nativos en el mantenimiento y desarrollo de los sistemas cosmológicos y por consiguiente en la identidad cultural de sus pueblos. Existe una tradición generalizada en los estudios mesoamericanos que tiende a considerar a los especialistas en la manipulación de lo sagrado exclusivamente como curadores y hechiceros, dedicados a la terapéutica, la brujería, la adivinación y eventualmente a la guía ritual. Resulta sorprendente que todavía se siga llamando brujos a los sacerdotes de los vencidos (Mauss), de acuerdo con la mejor tradición colonial. Estos especialistas han sido calificados como chamanes, curanderos o brujos, extrapolando a veces categorías etnológicas elaboradas con base en otras sociedades (*medicine-men, witch,*

[19] Entre los chatinos se recurre ritualmente a los psicotrópicos ante situaciones personales críticas, tales como la viudez, el casamiento, un gran viaje, la ansiedad respecto al futuro, etc., para llegar a conocer la *slya'be*, la suerte, el destino. Frente a momentos de gran desorientación personal se busca una reinserción simbólica dentro de los marcos referenciales de la cultura que otorguen certezas ante la angustia existencial.

sorcerer, etc.), casi como si fueran rasgos exógenos de las culturas locales, y no uno de sus componentes estructurales. Para exponer la especificidad de los especialistas locales no se puede plantear una continuidad lineal entre los actuales y los existentes en las sociedades prehispánicas; pero tal vez resulte significativo recordar algunas de sus características generalizables para comprender mejor la naturaleza de la institución contemporánea. Cabe, sin embargo apuntar que no hay un modelo referencial único, ni en el pasado ni en el presente, puesto que cada cultura poseía su propia institución sacerdotal y cada una de ellas ha sufrido diversas trasfiguraciones hasta llegar a las prácticas vigentes. El panorama es entonces, como siempre, diverso; pero trataré de exponer algunos de sus aspectos generalizables.

Partamos de la premisa de que hablar de las instituciones sacerdotales prehispánicas contiene un prejuicio subteórico que debe ser explicitado; esto es proyectar la categoría "sacerdote", ligada en nuestra tradición a especialistas exclusivamente religiosos, a sociedades con otro tipo de experiencia social de lo sagrado. Dentro de las dos mayores tradiciones del área, nahuas y mayas, el papel de los llamados sacerdotes no se limitaba a lo ritual, sino que también incluía las matemáticas, la astronomía, la escritura, la medicina, la poesía y la filosofía.[20] Obviamente el concepto de "sacerdote" es restrictivo para designar a la totalidad de este grupo, cuya característica común es estar constituido por intelectuales profesionales, miembros de instituciones orientadas hacia distintas áreas del conocimiento. En sociedades donde el orden de la sociedad y del cosmos son coextensos y forman parte de una misma experiencia de la realidad, el modelo cognoscitivo para aproximarse a ambos se orienta por similares principios clasificatorios. Esta íntima vinculación de la

[20] Para los mayas el *ahau can* (señor serpiente) definido como "sumo sacerdote" de una unidad política, era el principal conocedor de la escritura y de los cómputos calendáricos. Los sacerdotes regulares, llamados *ah kin* (el del sol o del tiempo) tenían una gran división de especialidades, que abarcaban lo terapéutico, lo ritual y lo profético-predictivo, pero también la escritura, las matemáticas y la astronomía (Thompson, 1975). Entre los nahuas el complejo grupo llamado sacerdotal suponía tanto a guías rituales como a especialistas en distintas ramas del conocimiento, incluyendo a los calificados como *tlamatini*, "el que sabe algo", maestro y filósofo que ayudaba a la autoconciencia de los seres humanos: "Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices / el mismo es escritura y sabiduría/ es camino / guía veraz para otros" (en León Portilla, 1977).

sociedad con el universo tiende a identificar todo conocimiento, incluyendo el que llamaríamos "científico", con una aproximación a lo sagrado. Quizá sea más apropiado considerarlos como un grupo de especialistas que conjugaba el liderazgo ritual, y eventualmente el político, con el conocimiento y reproducción de las formas culturales.

Después de la invasión la represión se orientó hacia los especialistas nativos, haciendo que en los siglos coloniales sus prácticas se refugiaran en la clandestinidad de los pueblos. Cabe destacar que no todos ellos serían herederos del antiguo grupo "sacerdotal". En las estratificadas sociedades prehispánicas la élite urbana del conocimiento coexistía con especialistas comunitarios ligados a las necesidades campesinas. Así, los poseedores del alto conocimiento —como los definían los mayas— convivieron y se identificaron en los pueblos con los especialistas locales, buscando trasmitir sus conocimientos a las generaciones venideras.[21] No los animaba sólo una vocación científica sino una definida voluntad de resistencia cultural, de mantenimiento de una imagen del universo codificada en sus propios términos. Su papel en la configuración de la que he calificado como *cultura de resistencia* se advierte por las menciones a su presencia y acción en todas las rebeliones coloniales (Bartolomé, 1988). Durante siglos estos especialistas intentaron "refrescar" la memoria colectiva de sus pueblos, recordándoles continuamente la tradición de un mundo propio. Cumplieron así un importante papel en el mantenimiento de una identidad social cuyo componente religioso no podía ser olvidado. Ante cada necesidad ritual, terapéutica, predictiva e incluso dentro de los sistemas políticos, se manifestaba la presencia de los hombres y mujeres de conocimiento. Llegaron de esta manera hasta nuestros días cumpliendo papeles que no se limitan a las tradicionales prácticas referidas a la terapéutica, la hechicería o el ritual que se les atribuyen. El concepto de "gente de conocimiento", propuesto por Carlos Castañeda, es quizás el más adecuado para ser utilizado en forma genérica.

El panorama actual de la presencia y acción de los especialistas varía de sociedad en sociedad, pero tal vez sea factible proponer la

[21] A ellos se debe el mantenimiento de la escritura nativa y la custodia de códices durante siglos. Entre los mayas sabemos de la existencia de libros sagrados que fueron copiados a lo largo de las generaciones coloniales llegando hasta el presente (libros de *Chilam Balam*). Pero también en otros pueblos cumplieron ese papel, como en el caso de los zapotecas del sur de Oaxaca, cuyos sacerdotes *colanis* conservaban libros calendáricos en el siglo XVII (Berlín, 1988).

existencia de algunos patrones comunes.[22] En todas las culturas existen intelectuales orgánicos, hombres y mujeres que pretenden obtener conocimientos que los ayuden a comprender la vida propia y eventualmente guiar las de los demás: el ámbito de la manipulación de lo sagrado les brinda un marco en el cual inscribir su voluntad cognoscitiva. Cuando existe tal actitud, con frecuencia estos intelectuales buscan o son reclutados por especialistas que los inician en sus conocimientos. En algunos casos el aprendizaje es previo o posterior a una revelación iniciática que legaliza, al sacralizarla, la voluntad demostrada. El aprendizaje no es sólo enseñanza sino una orientación hacia una especial actitud del conocer; ello supone tanto una mayor amplitud de la percepción como aprender a manejar la relación con las entidades anímicas. He conocido y llevado amistad con muchos hombres de conocimiento, y yo mismo he sido iniciado como chamán por los guaraníes del Paraguay (Bartolomé, 1977); en razón de ello creo poder proponer que lo que se pretende de un iniciado es que aprenda a manejar su intuición, que busque jugar con sus intuiciones hasta aprender a respetarlas y aceptarlas como revelaciones. Quizás entre los grupos de selva la iniciación se oriente más hacia las técnicas intuitivas que en Mesoamérica, donde existen conocimientos tan sistematizados como el calendario, que requieren un aprendizaje formal. La medicina, la adivinación, la predicción, la guía ritual, el manejo del tiempo, el saber, las tradiciones, aconsejar las conductas sociales, etc., representan todos aspectos del conocimiento general al que aspiran los sabios nativos. La discreción y el secreto que rodean las prácticas de la gente de conocimiento hacen que su presencia no sea muy claramente visible para los extraños. Se trata de instituciones sociales que han encontrado en la clandestinidad parte de las condiciones que les permite sobrevivir, reforzando su carácter oculto, misterioso y sacralizado.

[22] Para el presente me basaré en mi experiencia personal y en la información etnográfica proporcionada por estudios realizados en las últimas dos décadas sobre una docena de culturas mesoamericanas. Éstas cubren prácticamente todo el ámbito geográfico mexicano adjudicado a dicha tradición: mayas de Yucatán (Bartolomé, 1988); mayas de Chiapas (Vogt, 1966); nahuas de Veracruz (Signorini y Lupo, 1989); otomíes de Hidalgo (Galinier, 1987) totonacos de Veracruz (Ichon, 1973); zoques de Chiapas (Thomas, 1974); mazatecos (Boege, 1988); mixes (Martínez Pérez, 1994); chinantecos (Bartolomé y Barabas, 1990); mixtecos de Oaxaca (Ravicz, 1965) y popolocas de Puebla (Jäcklein, 1974).

Por un compulsivo proceso de inversión simbólica lo sagrado propio pasó a ser demoniaco y la religión impuesta el ámbito de la pureza; por ello en muchos casos los especialistas aparecen vinculados a lo maligno y son calificados como brujos. Las mismas designaciones que se utilizan dan pistas sobre sus actividades, aunque por lo general todas las denominaciones tienden a definirlos como la "gente de sabiduría".[23] Es decir personas que han aprendido a conocer tanto el mundo social como el sobrenatural, conjugando los un tanto indiferenciados papeles de curadores, guías rituales, consejeros, hechiceros, adivinos, etc. Pero sobre todo, son aquellos capacitados para relacionarse eficientemente con las entidades anímicas, con las *tona* o *alter ego* de los seres humanos, y eventualmente dotados de la capacidad del nahualismo, esto es la transformación en sus *alter ego*. Tanto la cura como la adivinación o la videncia, e incluso la guía ritual, requieren el acceso a ese mundo paralelo.

Cada vez que una persona de conocimiento realiza una curación involucra a su paciente en un universo simbólico compartido, que vuelve a participar en la vida cotidiana con la intensidad emocional que brindan la angustia de la enfermedad y el deseo de la cura. A través de la acción terapéutica el curador y el paciente reafirman su compromiso cultural. Así, toda curación supone una reactualización de la identidad social y la promesa de mantener las prácticas que la expresan en agradecida respuesta a la eficacia demostrada. La eficacia existe aun cuando no se registre una mejoría del paciente, ya que esto es generalmente interpretado como prueba de que el enfermo había trasgredido determinados códigos culturales. La situación inversa a la cura, es decir recibir un *daño* por parte de un brujo, supone similar tipo de reactualización cultural, ya que implica la participación en códigos comunes. Por medio de la agresión

[23] Entre los mixes el término *xemabie* señala que son los "contadores de días", especialistas calendáricos, a pesar de que normalmente lo traducen como "abogado". Los mayas de Yucatán los llaman *h-men*, literalmente "hacedor", aunque esta designación abarca a todo un grupo de especialistas de distintas jerarquías y características, entre los que destacan los *ah-kin*, cronólogos. Para los otomíes un *vadi* es "el que sabe". Los mayas tzotziles los llaman *h'iloletik*, lo que se traduciría como "videntes". Para los nahuas de Veracruz el oficio de curador, *tapahtiani*, coexiste con el de *nahual* o hechicero capaz de transformarse. Entre los chatinos sus *ne'ho'o* son los "hombres santos" capaces de vincularse y vincular a los demás con las deidades. Los totonacos los llaman *lkuyuñu'pun*, "quemador de copal", es decir sacerdote que sahúma a las deidades. Cronólogos, sabios, santos, médicos, videntes y sacerdotes, que son arbitrariamente englobados bajo la calificación de "brujos y curanderos".

sobrenatural su destinatario recibe la abrumadora presencia de lo sagrado en su aspecto negativo, lo que refuerza su vivencia del sistema religioso y lo obliga a adoptar las prácticas necesarias para contrarrestar la presencia maligna. Cura y daño aparecen así como dos aspectos de un mismo proceso que expresa la vigencia y actualización del propio mundo de lo sagrado, a través de la mediación ejercida por la acción de los especialistas.

En muchas sociedades el papel de los especialistas se relaciona con el manejo de los antiguos sistemas calendáricos, que en algunos casos están restructurados, pero que por lo general expresan la vigencia del ciclo sagrado de 260 días que se intersecta con el calendario solar de 365. Hombres de conocimiento de los mayas, nahuas, mixtecos y zapotecas pero también de los chinantecos (Wietlaner, 1936) chatinos (Greenberg, 1987) o mixes (Carrasco, Miller y Weitlaner, 1959) todavía manejan este milenario sistema mesoamericano. El conocimiento calendárico supone no sólo conocer las épocas adecuadas de siembras y cosechas, sino también guiar ritualmente el destino humano, ya que todas las fases del ciclo vital —especialmente el nacimiento y la determinación del *alter ego*— encuentran su lugar dentro de una temporalidad precisa y dotada de una específica "carga" de significados. El manejo del calendario supone proporcionar a individuos y comunidades una definida orientación existencial, a la vez que los sigue haciendo destinatarios de un universo simbólico codificado en sus propios términos. Incluso en la actualidad esta tradición se continúa a través del uso de los calendarios populares campesinos utilizados para la predicción. Tanto la identidad individual como la social encuentran en este mecanismo cósmico-social, legalizaciones sacralizadas y que proporcionan a la vida marcos culturales de referencia.

El conocimiento de los especialistas nativos se manifiesta generalmente antagónico a aquel del que son portadores los funcionarios de la religión colonial. Este antagonismo opera objetivamente como un acentuador del papel identitario de la religión propia, al subrayar su contraste con la religión de los "otros". Incluso se propuso que durante la Colonia y hasta el presente los "brujos nahuales" se han comportado como líderes de un movimiento antiaculturativo (Aguirre Beltrán, 1973:104). Sin embargo esta confrontación admite numerosas negociaciones y mediaciones, manifestadas en el nivel de la síncresis y la redefinición de los símbolos externos. Los especialistas los integran a su información ya que no pueden ser ajenos al estado

contemporáneo del conocimiento y visión del mundo de la cultura de la cual forman parte, puesto que su misma presencia y capacidad de acción dependen precisamente de los poderes que la sociedad les proporciona al creer en ellos. Los hombres y mujeres de conocimiento se comportan como depositarios y actualizadores de las cosmovisiones indígenas, ya que su pérdida supondría una necesaria redefinición de sus propios papeles sociales. Sin embargo no debe ser excluida la presencia de una deliberada voluntad política encaminada hacia la reproducción de los esquemas considerados tradicionales, en la medida en que proporcionan un cierto nivel de autonomía a los marcos simbólicos de los sistemas organizativos propios.

El liderazgo ritual es lo que permite calificar a ciertos hombres y mujeres de conocimiento como sacerdotes de los cultos tradicionales. Sólo los especialistas de mayor jerarquía son los que conocen el sentido profundo de los actos rituales y están por lo tanto capacitados para guiarlos. Ya me he referido al papel identitario de los rituales, por lo que bastará enfatizar la importancia que poseen sus conductores. Al igual que no puede haber misas sin curas, tampoco habría ritos colectivos sin conductores nativos, incluyendo los que guían la ingestión de psicotrópicos.[24] En algunas culturas los especialistas en la manipulación de lo sagrado conservan un papel destacado en las organizaciones políticas, actuando en ocasiones como un "poder atrás del trono", ya que el sistema político aparece formalmente dirigido por las autoridades municipales. En estos casos las decisiones sociales y las obligaciones comunales adquieren mayor obligatoriedad al estar reforzadas por poderes ligados a lo sobrenatural (Hermitte, 1970; Vogt, 1979; Villa Rojas, 1985).

[24] En algunas culturas la acción de los especialistas sacerdotales es más claramente definida que en otras. Así, durante la celebración de la ceremonia de petición de lluvias en Yucatán, el *h-men* oficiante, que es un sacerdote de alta jerarquía, un *Nohoch maestro* (Gran Maestro), y su aprendiz ayudante, son los únicos que saben la compleja simbología involucrada en el *Cha'chaac*. De igual manera el *xemabie*, el "abogado", de los *ayuuk* es el encargado de dirigir rituales sacrificiales propiciatorios cuyo sentido esotérico se escapa a la mayoría de sus participantes. En ocasiones, la ceremonia de matrimonio es oficiada por sacerdotes propios, como es el caso de los ancianos chinantecos (líderes comunales dotados de poderes sobrenaturales) que casan doblemente a la pareja después que ésta vuelve de la iglesia de ser casada por el cura (Bartolomé y Barabas, 1990:177). Entre los mayas tzotziles los especialistas *h'iloletik*, "videntes", tiene a su cargo la guía de las ceremonias colectivas llamadas *k'in krus*, destinada a los patrilinajes y al culto de los manantiales, legalizando el parentesco y los ritos tradicionales (Vogt, 1966:124).

Quisiera ahora proponer una muy breve reflexión sobre el papel de los llamados chamanes. En muchos ensayos se habla de chamanismo, extrapolando esta categoría etnológica sobre especialistas cuyas prácticas quizá no han sido suficientemente analizadas. Uno de los rasgos de la tradición local es lo que podríamos calificar de "ansiedad temporal", de la cual el calendario es sólo una de sus manifestaciones. En sociedades agrarias cuya vida está ritmada por un interminable proceso de siembras y cosechas la concepción cíclica del tiempo refleja este aspecto estructural y crítico de la existencia humana. El anhelo y las técnicas por conocer el tiempo surgen de la convicción de que las duraciones tienen cargas identificables y por lo tanto predecibles. El veradero *más allá* con el que buscan conectarse los especialistas mesoamericanos es el infinito ámbito del tiempo, para así poder identificar su carga. Una lectura interesada de la vasta experiencia etnográfica permite identificar el acceso al tiempo como la búsqueda central de las prácticas adivinatorias y profético-predictivas.[25] A esa temporalidad se puede llegar a través del éxtasis y del sueño, pero también a partir de las matemáticas, la astronomía y sus concreciones en el calendario. En las insurrecciones indígenas, cuando un profeta indicaba que había llegado el momento de la rebelión, tal vez había recibido una revelación divina, pero quizá sólo había realizado los cálculos necesarios. Se podría así proponer que muchas de las prácticas chamánicas en Mesoamérica se refieren a una exploración del tiempo en busca de salud, fortuna o certezas vitales. La importancia crucial de la acción de estos especialistas para la identidad cultural de sus colectividades radica en que las hacen volver a ser destinatarias de una proceso cósmico y social del que son las protagonistas principales.

[25] Entre los mayas el tiempo (el mes) nace antes de la creación del mundo. Incluso las autoridades indígenas en muchas culturas deben aprender a predecir el tiempo (cabañuelas) bajo la guía de especialistas (chontales, chatinos, chinantecos, mixes, zapotecas, mixtecas, mayas, etc.). Epecialistas mazatecos me han relatado sus experiencias iniciáticas como traslados en el tiempo, durante los cuales pudieron observar sus propias muertes y así tener acceso al *poder*. Cura y enfermedad entre los chatinos dependen de la suerte entendida como una expresión de una temporalidad con carga específica. Cuando los *chagoleros* zoques se comunican con los antepasados ilustres enterrados en la iglesia a través de "psicoductos", buscan en el conocimiento del pasado la experiencia para actuar en el presente (Bartolomé y Barabas, 1995). Incluso en los dichos mexicanos se observan similares concepciones en términos tales como "ya le tocaba" para referirse a un fallecimiento; el fatalismo no es sino la creencia de que el destino se encuentra inscrito en tiempo.

Finalmente quisiera señalar que no creo que un discurso como el expuesto admita reflexiones conclusivas en el nivel etnológico, puesto que pretende buscar más aperturas a la investigación que certezas conceptuales. Sin embargo espero que sea suficiente para destacar el papel que los sistemas religiosos pueden desempeñar en las configuraciones identitarias, en la medida en que forman parte integral de los sistemas culturales en los cuales éstas se basan. Todo pueblo tiene derecho a un mundo simbólico propio que contribuya a su definición como tal. La desacralización supone no sólo la pérdida de un sentido posible de la realidad, sino también una necesaria reformulación de la identidad de sus miembros, que deberá recurrir a otros referentes para definirse. Por consiguiente deberé insistir, una vez más, respecto al hecho de que la evangelización de las poblaciones indígenas continúa agrediendo uno de los aspectos constitutivos de su conciencia social. Los sistemas religiosos nativos expresan no sólo visiones alternas del cosmos y de la sociedad, sino que también son concreciones de un quehacer científico y humanístico desarrollado durante milenios por las sociedades que los generaron. Si bien se puede mantener la identidad étnica a pesar de las transformaciones cosmológicas, ésta se referirá cada vez más a un cuerpo cuya alma ha sido cambiada y vaciada de los contenidos que las generaciones habían depositado en él.

5. LA IDENTIDAD RESIDENCIAL EN MESOAMÉRICA FRONTERAS ÉTNICAS Y FRONTERAS COMUNALES*

In memoriam Guillermo Bonfil Batalla

> Las sociedades tienen historias en cuyo curso emergen identidades específicas, pero son historias hechas por hombres que poseen identidades específicas.
>
> P. BERGER Y T. LUCKMANN

Tal vez en los últimos años se haya abusado del término etnia y de su familia conceptual derivada, para designar una gama demasiado amplia de estructuraciones socioorganizativas y representaciones ideológicas de las poblaciones nativas. Así, por ejemplo, encontraremos en la literatura frecuentes alusiones a la etnia nahua o a la etnia zapoteca, cuando en realidad el ámbito al que se alude está configurado por un grupo etnolingüístico integrado por lenguas o variantes dialectales de una misma lengua, las que incluso pueden ser mutuamente ininteligibles. Por consiguiente la entidad nahua o zapoteca designada, si bien es legítima desde una perspectiva histórica, cultural o lingüística, desde un punto de vista organizacional que enfatice los aspectos adscriptivos factibles de orientar los comportamientos políticos se manifiesta como una abstracción cuya configuración dependerá de los supuestos conceptuales de los que se parta. Sin que éste sea estrictamente el caso, se corre un riesgo de naturaleza similar al que supone la designación "latino", la que quizá para un sajón tendría algún valor clasificatorio pero que en la práctica aludiría tanto a un parisiense urbano como a un llanero colombiano o a un cabloclo

* Publicado inicialmente en la revista *América Indígena*, vol. LII, núms. 1-2, 1992. Dejo constancia de reconocimiento, por sus estimulantes comentarios, a John Chance y Andrés Fábregas.

amazónico: es decir gente que a pesar de hablar lenguas emparentadas difícilmente puedan identificarse entre sí.

En razón de lo anterior, la propuesta central de este capítulo supone un ejercicio de conceptualización, referido a una de las manifestaciones contemporáneas de la identidad étnica de los pueblos pertenecientes a la tradición civilizatoria mesoamericana. La base empírica será proporcionada, no sólo por la amplia bibliografía existente, sino por mi experiencia durante los últimos veinte años, con más de medio centenar de comunidades pertenecientes a una decena de las culturas mesoamericanas. Ya en otras oportunidades (Bartolomé y Barabas, 1986; Bartolomé, 1987), he tratado de caracterizar a esta específica manifestación de la identidad con el término *identidad residencial*, lo que alude al hecho de que se constituye en el seno de los espacios comunitarios: tal vez pudiera también ser designada *identidad comunal* o *comunitaria*, pero prefiero reservar estos términos para la identidad colectiva de una comunidad específica. Los pueblos mesoamericanos a los que haré referencia se encuentran contenidos dentro del marco de la formación estatal mexicana. Esta delimitación histórico-cultural y política no es arbitraria, en la medida en que designa a sociedades diversas pero que poseían tradiciones culturales compartidas, y que se vieron obligadas a involucrarse unitariamente con un aparato político exógeno, cuya concreción contemporánea está representada por el Estado-nación.

Se trata entonces de una reflexión sobre la identidad étnica, en cuyo trascurso será necesario recurrir tanto al "modelo nativo", es decir al discurso de los protagonistas sobre su identidad, como al "modelo externo" representado por la reflexión antropológica y política. Ambas perspectivas no pueden ser consideradas excluyentes sino complementarias, puesto que en la conceptualización de lo étnico son tan relevantes las categorías autoadscriptivas como las adscripciones por otros, en la medida en que ambas constituyen indicadores de fronteras; ambas construyen las fronteras. Comencemos entonces por una muy breve retrospectiva histórica, asumiéndola como un factor imprescindible para intentar comprender las concreciones contextuales de cualquier identidad social.

HISTORIA E IDENTIDAD

Como todas las manifestaciones de la identidad individual y social, la identidad étnica aparece inscrita dentro de un marco histórico que nos permite referirnos a ella en términos de un proceso social de identificación. Tal como lo apuntara R. Cardoso de Oliveira (1976:5), para la delimitación de la expresión étnica de la identidad social resulta fundamental recurrir a la investigación de los mecanismos de identificación, en tanto que ellos reflejarán a la identidad como un proceso. Por lo tanto no existe, ni existirá, ninguna identidad "esencial" que permita definir la naturaleza de un grupo étnico; ésta se va construyendo y reconstruyendo a lo largo del devenir histórico. Sigo en esto a F. Barth (1976:48) cuando destacaba que la identidad étnica es irreductible a formas culturales y sociales específicas, por ser éstas altamente variables. Sin embargo, creo haber argumentado lo suficiente en el capítulo anterior que, si bien una identidad étnica se puede mantener a pesar de las transformaciones culturales, las expresiones de dicha identidad reflejarán necesariamente los cambios en la cultura. No será la misma la representación colectiva de un "nosotros" grupal mixteco-territorial-aldeano-campesino, que de un nosotros mixteco-migrantes-urbano-obreros. Será, tal vez, un "otro" "nosotros".

Se puede hablar entonces de un proceso social de identificación, en alguna medida comparable a los procesos por los que atraviesa la identidad individual. La identidad individual se inscribe en una historia personal; no es la misma nuestra identidad en los distintos momentos de la existencia, ya que ella conjuga el conjunto de papeles y roles acumulados en nuestra biografía. Esto no supone que el desempeño de uno de los tantos papeles posibles defina nuestra identidad; al comportarme como padre no está ausente de mi actuación la previa condición de hijo. En este sentido la identidad personal no sería sino la actualización gestáltica del conjunto de los papeles que hemos acumulado como resultado de nuestra experiencia vital. La misma reflexión cabe para el caso de las identidades sociales, que reflejan la dialéctica interacción entre el individuo y la sociedad de la que forma parte. Como resultado de dicha interacción se va configurando la que Erikson (1976:587)) denominara *identidad psicosocial*: su desarrollo presupone una comunidad de personas, cuyos valores tradicionales sean significativos para todo individuo que crezca en el seno de la misma y que, a su vez, el crecimiento

del individuo sea también significativo para la comunidad. El mismo autor (1959:21) destacaba que los modelos de referencia del yo individual variarán necesariamente con los cambios en la sociedad. Esto implica que la identidad del yo nunca desaparece mientras exista el ser, pero que siempre se transformará en razón de sus cambiantes contenidos históricos. Recordemos la aproximación a sí mismo que proponía Ortega y Gasset al destacar que "yo soy yo y mis circunstancias".

La identidad psicosocial de los grupos étnicos es entonces resultante de un proceso histórico de configuración, el que en la actualidad se expresa como una totalidad gestáltica: por ello toda aproximación a dicha resultante implica necesariamente un ejercicio de destotalización. En este sentido la propuesta de "desconstruir" la identidad busca, como lo ha sugerido J. M. Benoist (1981:356), romper la superficie del concepto para hacer emerger los mecanismos constitutivos y generativos que le subyacen. La legitimidad de esta empresa radica precisamente en que sólo a partir de la destotalización podremos efectuar una retotalización, lo que nos permitirá una más clara comprensión de los avatares por los que ha atravesado el ser y la conciencia social de estas colectividades humanas. Esto es: el ser como resultante de su acontecer.

IDENTIDADES PRECOLONIALES

Los pueblos miembros de la tradición civilizatoria mesoamericana poseyeron diversas y cambiantes estructuraciones socioorganizativas, cada una de las cuales influyó de manera diferencial en la configuración de la identidad social de sus miembros. Al parecer en las etapas iniciales el factor religioso representó uno de los elementos fundamentales para la solidaridad colectiva, tal como lo exhibiría la misma existencia de las teocracias gobernantes (Armillas, 1951). Pero las estructuraciones sociales que resultan más relevantes para nuestro análisis son las llamadas "posclásicas" que fueron las que recibieron el impacto de la invasión europea, puesto que a partir de ellas y de ese traumatismo inicial es que se inaugura el proceso de identificación que llega hasta nuestros días. Antes de la invasión existía una multitud de identidades étnicas, que expresaban la pertenencia de una muy amplia gama de sistemas políticos y

culturales. Pero no existía la oposición básica indio-blanco, que a partir de la invasión pasaría a desempeñarse como una antinomia básica del sistema interétnico. Es en esta época, precisamente, que comienza a desarrollarse la categoría colonial supraétnica de "indio" (Bonfil, 1972).

En los momentos previos a la irrupción hispana la tradición civilizatoria mesoamericana atravesaba una etapa política que ha sido definida por la presencia de una multitud de "señoríos" locales y de metrópolis expansivas (Piña Chan, 1985:74). Fue ésta una coyuntura histórica signada por el desarrollo de unidades sociopolíticas sumamente competitivas entre sí, lo que daba lugar a frecuentes cambios del panorama político, que se traducían en restructuraciones de los señoríos (Martínez, 1984:25) y en el surgimiento de diversas formaciones estatales expansivas constituidas por alianzas. Incluso se ha establecido que, en muchos casos, dichas unidades incluían comunidades pertenecientes a distintos grupos etnolinguísticos. Esto parece haber sido más común en aquellos ámbitos signados por la cercanía entre grupos, tal como en el caso del actual estado de Oaxaca, donde es posible documentar la existencia de señoríos mixteco-chatino (Bartolomé y Barabas, 1982) o mixteco-chocho (Barabas, 1996). Lo anterior supone que la filiación lingüística y cultural podía ser independiente de la adscripción política, la que en ocasiones era sólo coyuntural.

En el altiplano central el concepto cultural náhuatl de *tlatocáyotl* designaba a las unidades político-territoriales, configuradas por poblaciones campesinas articuladas a un centro urbano, metrópoli en la que normalmente residían los miembros de un linaje gobernante (Carrasco, 1976). Para la misma época las tierras bajas mayas estaban políticamente estructuradas en diversos *cuchcabal-ob*, jurisdicciones de índole estatal encabezadas por linajes señoriales hereditarios (Roys, 1943). Al parecer los purépechas poseían una formación estatal unitaria a cuya cabeza se encontraba el *cazonci*, monarca que reivindicaba un origen divino, otorgaba las tierras a las comunidades y designaba a sus parientes como gobernantes de las mismas (García Alcaraz, 1976). El multiétnico estado de Oaxaca no escapaba a esta tendencia hacia la configuración de unidades políticas estratificadas –los señoríos–, cuyos centros rectores estaban constituidos por poblados de mil a tres mil habitantes, quienes controlaban a poblaciones de magnitud variable entre las que predominaba un patrón de asentamiento disperso (Winter, 1986).

El panorama que ofrecían estos señoríos, a veces llamados "reinos" prehispánicos de Mesoamérica, resulta bastante complejo, no sólo en términos de su naturaleza política, sino también en lo que se refiere a los mecanismos de identificación colectiva que generaron. Si bien toda vida individual se realizaba en el interior de la unidad corporativa básica del sistema social, el *calpulli*, parece indudable que las lealtades parentales tuvieron que coexistir con la adscripción a grupos más abarcativos. El *calpulli* no era sólo un grupo parental, que ha sido caracterizado como un clan cónico endógamo de descendencia bilateral (Monzón, 1949). También poseía definidas funciones económicas, otorgando a sus miembros acceso a la tierra y comportándose como una unidad tributaria, en la que se conjugaban filiación y estratificación (Carrasco, 1978).Por otra parte los antecesores de cada *calpulli* estaban mitificados, remontando sus orígenes al *illo tempore* en el que surgieran del vientre de las montañas, lo que suponía una cierta autonomía en el ámbito religioso (López Austin, 1985). Es decir que el *calpulli* proporcionaba a sus miembros no sólo una filiación parental, sino también adscripciones territoriales, económicas e ideológicas específicas. Toda unidad política que incluyera *calpulli* debía entonces ser capaz de brindar no sólo una noción de pertenencia basada en las relaciones políticas y económicas, sino también lograr que esa solidaridad estuviera ideológicamente sustentada, para obtener una definida identificación colectiva de sus miembros.

Se ha postulado, aunque tal vez extrapolando en demasía prácticas propias del Estado contemporáneo, que en las más expansivas formaciones estatales prehispánicas, las cuales incluían a varios señoríos, la nobleza fomentaba la fidelidad estatal, la religión, el honor patrio, la veneración de los símbolos y el orgullo de pertenecer a un *tlatocáyotl* (López Austin, 1985:226). Si así fueron las cosas es indudable que la conciencia social de los miembros de un *tlatocáyotl* no podría menos que reflejar los condicionantes del ser social, por más que éstos fueran coercitivamente impuestos. Habría entonces identidades étnicas que expresaran definidas lealtades etnopolíticas. Quizás este modelo pueda ser válido para ese especial caso de alianza entre ciudades-Estado que en muchas oportunidades ha sido calificada como el "imperio azteca", la que desarrolló una específica ideología que avalaba su orientación expansiva. Sin embargo creo que en gran parte de Mesoamérica el juego dialéctico entre identidad individual e identidad colectiva se constituía en el marco de unidades

político-organizativas cuya naturaleza no resulta tan comparable con la de las formaciones sociales calificadas como despóticas.

Partamos de la base de que las nociones de espacio y de tiempo manejadas por los miembros de las sociedades mesoamericanas no eran necesariamente reductibles a las occidentales. Muchos de los asentamientos residenciales seguían un patrón disperso o débilmente congregado, que suponía una percepción de la territorialidad propia de cada señorío; el concepto español de "pueblo" fue extrapolado para intentar nominar a estas entidades. En uno de sus ricos ensayos Pedro Carrasco (1976:104) comenta documentos que discriminan cuatro niveles de organización socioterritorial: *calli*, "casa"; *ithualli*, "patio" o "grupo de casas en torno a un patio"; *calpulli*, traducido como "barrio", y *altépetl*, traducido como "pueblo". El concepto cultural mesoamericano utilizado para designar a esta última unidad socioterritorial era el de *altepetl*, (*atl*, "agua" y *tépetl*, "montaña"), vocablo náhuatl que tenía sus equivalentes en otras lenguas tales como el otomí, el totonaco, el tepehua, el mazateco, etc. Creo que la obra de Bernardo García Martínez (1987) es la que más se aproxima a una interpretación comprensiva de la naturaleza de los *altepeme* (plural). Este concepto suponía la noción de la descendencia genealógica común para los linajes locales de un señorío, cuyo ancestro era una deidad ctónica residente en la montaña, la que daba origen al agua. Por ello tierra y agua eran propiedades patrimoniales de cada *altépetl*, si bien su distribución podía estar a cargo de los jefes de linaje, ya que el mítico antecesor era quien las otorgaba. De acuerdo con García Martínez (1987:72) el concepto proporcionaba entonces definidos referentes simbólicos para el territorio y sus recursos, las aguas, la tierra y la fuerza germinal.

Resulta importante destacar que este referente espacial lo era también en el nivel temporal, ya que el espacio vital era el ámbito en el cual había trascurrido la historia colectiva, y en el que se habían desarrollado sus instituciones políticas. Quedaban entonces estrechamente ligados el origen mítico de la sociedad, su experiencia y su destino, a la geografía residencial. De esta manera se configuraba una identidad espacial y temporal específica del grupo que permitía individualizarlo respecto a sus vecinos. Desde el punto de vista de la temporalidad involucrada, el concepto de *altépetl* parece en alguna medida comparable a la noción maya yucateca de "estera" *(pop)*, término que alude simbólicamente a una jurisdicción territorial sobre la cual se ejerce un control político. Esto es un ámbito donde el espacio y el tiempo se entretejen, como en una estera (en maya quiché *pop* es también "tiempo"), fundando así una noción de territorialidad y de profundidad históricas conjugadas (Bartolomé, 1988:86-87). También en los códices mixtecos las unidades socioterritoriales están plásticamente simbolizadas con la figura de una estera. De lo expuesto se desprende que las identidades sociales derivadas de la adscripción a una de estas unidades socioterritoriales suponen el desarrollo de una específica conciencia histórica. Es decir identidades que no se resuelven sólo a través de los mecanismos contrastivos involucrados en el "nosotros" y los "otros", sino que aluden a un pasado común compartido.

COLONIALISMO E IDENTIDAD

El impacto inicial de la invasión europea significó la radical transformación de las instituciones políticas, económicas, sociales y religiosas prexistentes. A la conquista militar se le sumaron compulsiones bióticas, plagas y epidemias, además de hambrunas, que conjugadas produjeron uno de los más devastadores procesos de despoblamiento que haya registrado la historia humana. Para las sociedades indígenas mesoamericanas esta situación supuso la irrupción del caos, no sólo en la vida individual y colectiva, sino también en el nivel de la experiencia misma de la realidad que había construido la sociedad en su conjunto. Toda cultura es un proyecto constructor de universos que otorgan sentido a la experiencia humana; un ámbito legitimado y legitimador dentro del cual se inserta la biografía de la sociedad en su conjunto. Vivir en una sociedad es habitar en su *nomos*, es decir en su orden significativo históricamente construido. La ruptura de un *nomos* social conduce inicialmente a los procesos de anomia, entendida como una designificación de la realidad, la que tarde o temprano debe ser resignificada, "renomizada", para poder vivirla (Berger, 1971:64). Pero una de las manifestaciones básicas de la anomia supone una crisis de la identidad social e individual de los miembros del grupo que la padece. Por lo tanto la identidad social y cultural de los habitantes de los *altepeme* se vio definitivamente transformada como consecuencia del caos colonial. Fue necesario mucho tiempo para resignificar el nuevo mundo; las identidades sociales que se fueron configurando ya nunca serían idénticas a las an-

teriores a la invasión, lo cual no supone cuestionar su legitimidad, sino destacar su historicidad.

Una crisis de significados supone que multitud de nociones culturales requieren ser replanteadas. Entre ellas creo que resulta importante destacar las alteraciones en la noción nativa del espacio. Debido a las abrumadoras mermas demográficas y a las necesidades administrativas del sistema colonial, los territorios étnicos fueron rediseñados. Durante el siglo XVI la política de recongregaciones supuso, entre otras consecuencias, la extrapolación del concepto hispano de "pueblo" en detrimento de los patrones residenciales tradicionales. Surge así el modelo de aldeamiento en torno a una iglesia, la que pretende sobreponer el mundo religioso de los colonizadores a la sacralidad propia de cada territorio asociado con las ancestrales deidades tutelares. En algunos casos estas comunidades aldeanas constituyeron la continuidad restructurada de entidades socioterritoriales prexistentes, pero en muchas oportunidades se organizaron sobre la base de la unión de entidades de diversa índole política o cultural. Resulta importante destacar que la nueva vida que tiene lugar en estos pueblos indios está signada por la contigüidad residencial. Ello implica el desarrollo de una cotidianidad cuyas tipificaciones van paulatinamente superponiéndose a las adscripciones parentales, políticas o culturales previas. Pasa entonces a configurarse un diferente tipo de colectividad con un nuevo referente territorial, circunscrito por el espacio de la aldea y las tierras de labor que le pertenecen.

El destino inicial de las élites nativas fue diferente en las distintas regiones de la Nueva España, pero se podría señalar que durante el siglo XVI fueron la pieza clave para una estrategia colonial que suponía un estilo de *indirect rule*, especialmente en aquellas regiones alejadas de los centros de poder metropolitanos. Tal vez con más rapidez en el altiplano central (Gibson, 1967) y más gradualmente en las áreas marginales (Whitecotton, 1985), el papel rector intermediario de los miembros de los linajes señoriales fue desapareciendo en los siglos XVII y XVIII hasta ser definitivamente desplazados por los sistemas municipales: algunos de ellos se hispanizaron, otros fueron absorbidos por sus antiguos gobernados. La instauración de un modelo restructurado del municipio castellano implicó no sólo la pérdida de función de los gobernantes hereditarios, sino la restricción del ámbito de jurisdicción política de las unidades socioterritoriales al espacio de la "cabecera" ya identificada con una aldea.

La nueva vida colectiva, que implicaba la participación rotativa en los cargos político-religiosos comunales, supuso entonces tanto una redimensionalización restrictiva del espacio político como la exclusión de la llamada "nobleza".

Pero recordemos que los descendientes de los míticos antecesores fundadores de las unidades socioterritoriales eran precisamente los miembros de los linajes señoriales. Su presencia era la que legitimaba la posesión territorial, esa "estera" donde se conjugaban un tiempo y un espacio cargado de significados sacrosociales derivados de la historia colectiva. La ausencia de los antiguos señores determinó no sólo la pérdida de un referente político, sino también, y quizá más dramáticamente, la pérdida de una multitud de referentes simbólicos. Una expresión de la angustia colectiva ante esa designificación se puede advertir en la confección de los mapas y lienzos que hasta hoy se conservan en las comunidades. Muchos de estos documentos, algunos pictográficos, son manuscritos genealógicos donde se registra el origen mítico del linaje señorial local (Caso, 1979). Esto no debe ser entendido como el reflejo de una fidelidad obsesiva, sino como la desesperada búsqueda por exhibir la legitimidad de la posesión territorial comunal basada en razones mítico-jurídicas, legitimidad constantemente cuestionada por los conflictos territoriales intercomunitarios, derivados de la arbitraria ambigüedad de las nuevas demarcaciones. Estos conflictos fueron contribuyendo a dibujar una identidad comunal definitivamente ligada al espacio residencial y laboral, puesto que las comunidades vecinas pasaron a ser percibidas como antagonistas territoriales. Es decir que el conflicto territorial se constituyó como un componente del sistema colonial, en la medida en que servía para marcar los límites entre las unidades componentes del mismo. Los territorios étnicos no son ámbitos inmutables sino construcciones humanas, resultantes de los intercambios transaccionales —materiales y simbólicos— que una población realiza con su espacio. Por lo tanto están sometidos a los mismos principios de historicidad que regulan otros aspectos de la vida colectiva. Cuando la misma vida debió ser replanteada, las nociones de territorialidad también tuvieron que ser redefinidas y relegitimadas con nuevas significaciones.

Otro factor, proveniente de los sistemas parentales prehispánicos, contribuyó a fomentar las adscripciones totalizadoras a los ámbitos aldeanos: me refiero a la tendencia hacia la endogamia comunal. Sea cual haya sido la naturaleza real de los *calpulli*, parece claro al

menos que éstos eran grupos parentales, corporados y endógamos (Carrasco, 1971). Las unidades constitutivas de las aldeas novohispanas fueron entonces asociaciones corporadas endógamas, las que en ocasiones coincidieron con un solo espacio comunal. Al no requerir necesariamente alianzas matrimoniales extracomunitarias, las sociedades aldeanas incrementaron la autonomía que ya operaba en el nivel político. Por otra parte, la norma ideal de la economía campesina suponía también una relativa autosuficiencia de las unidades domésticas en el ámbito de la producción, distribución y consumo, complementada por la participación en los mercados regionales. Esto no excluye la existencia de elaborados sistemas de intercambios recíprocos, que aseguraban tanto apoyos económicos como relaciones sociales. Pero los principales mecanismos integradores que operaban para articular a las unidades domésticas entre sí eran —al igual que en el presente— de naturaleza básicamente extraeconómica, y se expresaban a través de una intensa vida ritual. De esta manera las relaciones sociales y parentales intercomunitarias se veían ideológicamente reforzadas por la participación colectiva en un complejo sistema ritual, el que contribuía a insertar a los miembros de la comunidad en el interior no sólo de un *nomos* sino también de un *cosmos* cada vez más exclusivo.

Tal como lo señalara Eric Wolf (1967:191) la unidad básica de la nueva vida india se desplazó desde los ámbitos socioterritoriales abarcativos hacia la comunidad. Y ésta era una comunidad de campesinos, ya que los colonizados fueron paulatinamente privados de la posibilidad de desarrollar una vida urbana autónoma. Sus ciudades —ocupadas por los invasores— constituyeron las bases de las metrópolis novohispanas. Los intereses coloniales legalizaron y fomentaron la segregación y el confinamiento residencial, puesto que la existencia de una multitud de "repúblicas de indios" inconexas facilitaba el control político. Al mismo tiempo los colonizados comenzaron a percibir los límites de sus comunidades como fronteras respecto a un mundo exterior cada vez más ajeno y extraño, menos propio y significativo. Precisamente este repliege defensivo hacia el interior de la vida comunitaria determinó que la renomización que siguió a la anomia inicial se efectuara en el seno de los espacios aldeanos. La crisis de identidad, consecuente de la anomia, tenía necesariamente que resolverse por medio de una reconstitución de la identidad social; pero dicha reconstitución tuvo lugar en el ámbito de comunidades cerradas y defensivamente orientadas hacia sí mismas. El resultado no podía menos que reflejar el medio en el cual se realizaba el ser social de los protagonistas. Es decir, que se fue configurando una representación ideológica de la vida colectiva, caracterizada por una identificación exclusiva con la comunidad de origen y residencia. Una identidad residencial.

LA IDENTIDAD RESIDENCIAL

Uno de los mayores riesgos implícitos en toda aproximación a la cuestión étnica radica en cierta orientación hacia las generalizaciones un tanto apresuradas y frecuentemente injustificadas. Es por ello que considero necesario destacar claramente que *el proceso de confinamiento de la identidad social al ámbito de la comunidad no es necesariamente generalizable a la totalidad de los grupos etnolingüísticos de México*, y por supuesto no se aplica taxativamente a las formaciones culturales de tradición cazadora del norte (aunque "mesoamericanizadas"). De acuerdo con el tipo de presiones coloniales que soportaron y la naturaleza de las respuestas que pudieron ofrecer, algunos grupos lograron mantener, reconstruir o reelaborar mecanismos de identificación de naturaleza más abarcativa, ya que trascienden las fronteras comunales.

Éste sería el caso de los chatinos de Oaxaca, quienes exhiben una identidad colectiva basada en la adscripción a un territorio lingüísticamente definido, lo que se encuentra reforzado por una orientación hacia la exogamia comunal (Bartolomé y Barabas, 1982). Entre los triques del mismo estado, cuyo sistema parental conocemos gracias a una acuciosa etnografía (Huerta Ríos, 1981), los linajes exógamos se organizan en clanes endógamos vinculados a antecesores míticos que legitiman la posesión territorial. Estos clanes, que funcionan como grupos corporados, abarcan las agencias municipales triques, constituyendo espacios político-territoriales que coinciden con los parentales. En Yucatán la dinámica combinatoria de configuración y reconfiguración de las unidades aldeanas, aunada a la homogeneidad lingüística y territorial, así como a la vigencia de una memoria histórica, permite proponer la existencia de mecanismos de identificación regionales que coexisten con la filiación comunal, tal como lo expresaría el relativamente bajo nivel de conflicto intercomunitario (Bartolomé, 1988). Para los huaves de Oaxaca el anta-

gonismo que puede existir entre comunidades de la misma etnia no excluye la vigencia de una conciencia grupal expresada con el término "verdaderos nosotros", el que en uno de sus aspectos alude a la común economía de pescadores (Signorini, 1979). Entre los pueblos otomíes de la Sierra Madre se han registrado criterios de identificación más genealógicos que lingüísticos, los que proporcionan sustento a las formas de solidaridad intercomunitaria (Gallinier, 1987:16). Tal vez los mixes de Oaxaca constituyan un buen ejemplo de la capacidad de la sacralidad etnoterritorial para dar sustento a una identidad colectiva, colocada bajo la protección de una montaña sagrada y avalada por la expectativa de retorno de su héroe fundador mesianizado (Barabas y Bartolomé,1984). Los ejemplos se podrían multiplicar, pero resulta fundamental destacar que, en todos los casos, *la vigencia de mecanismos abarcativos de identificación no excluye la presencia de conflictos intercomunitarios,* los que con frecuencia llegan a manifestarse como enfrentamientos armados.

Ya hace algunas décadas Eric Wolf (1955; 1956; 1957) propuso caracterizar a las comunidades campesinas contemporáneas de la llamada América Nuclear como comunidades corporadas cerradas, atribuyendo su estructura corporativa al pasado sistema colonial, ya que la comunidad, y no el individuo, fue el sujeto que la administración hispana utilizó como unidad social básica con la cual relacionarse. Así como la misma categoría de "indio" fue una resultante de la empresa colonial, también la comunidad indígena se derivó de la misma. Es decir que las comunidades nativas representan la manifestación actual de un proceso histórico inaugurado por la invasión europea. Pero ello no es entendible sólo en términos de las influencias exógenas, sino que también responde a una lógica puesta en juego por la racionalidad de las distintas culturas, tal como lo exhibe la compleja reelaboración y reapropiación del modelo impuesto de acuerdo con las diferentes tradiciones locales.

La comunidad contemporánea no es definible por la mayor o menor presencia de rasgos prehispánicos, aunque éstos puedan ser tan influyentes como la tendencia al mantenimiento de la endogamia comunal. Lo que realmente la caracteriza es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales, así como la vigencia de los patrones de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después comunal. Es precisamente el *principio de participación* –junto con el de nacimiento–, el requisito básico para establecer la filiación comunitaria de cada individuo. Éste queda definitivamente involucrado en la red social local a partir de complejos sistemas de intercambios recíprocos, tanto parentales como de circulación de bienes, de ayudas mutuas o de trabajos solidarios compartidos. La fiesta, el tradicional ritual dionisiaco comunal, puede ser también entendida como la institución exponencial de las relaciones intercomunitarias, por ser el momento en que cobran su mayor visibilidad. Este conjunto de relaciones estructurales se expresa a través de una serie de manifestaciones ideológicas (en oportunidades llamadas *creencias*) y de pautas conductuales *(costumbres),* que buscan mantener la vida individual inserta en el desempeño de los roles tradicionales. De esta manera la comunidad proporciona a sus miembros un espacio físico y social exclusivo y excluyente, el que es celosamente defendido por el conjunto del grupo corporativo.

Es oportuno recordar que la corporatividad no presupone aislamiento económico, lo que ya había sido advertido por Wolf al considerar a la comunidad como terminal local de una red de relaciones grupales, que la unen a la nación a través de múltiples intermediaciones (1956:1055). Pero la presencia de la estructura corporativa resultà de todas maneras tan visible, que influyó en forma significativa en el desarrollo de los estudios antropológicos mesoamericanos. La tradición reciente ha tendido a privilegiar a la comunidad como unidad analítica, en detrimento de visiones más abarcativas que incluyan al conjunto del grupo étnico o etnolingüístico al cual la comunidad pertenece. En esta percepción ha influido también la extraordinaria competitividad territorial de las unidades aldeanas. Incluso se ha llegado a plantear que el conflicto territorial constituye un factor significativo para el mantenimiento de los límites espaciales y sociales de cada comunidad corporada (Dennis, 1976:16-17). Si bien esta perspectiva parte de la tradición funcionalista referida a la función estabilizadora del conflicto (*vide* Gluckman), resulta evidente que la historicidad de las competencias territoriales las han convertido en un componente estructural de las relaciones intercomunitarias. Tal como dramáticamente pretendiera sintetizarlo Arturo Warman (1972:103) "la corporación campesina poseedora de la tierra vive aislada en un medio hostil, rodeada de reales o potenciales enemigos con los que no hay alianza ni cooperación posible".

Son precisamente estas comunidades corporadas los ámbitos básicos dentro de los cuales se configuran las identidades sociales de los indígenas de México. Dentro del espacio comunal la caracteriza-

ción de una persona supone un énfasis fundamental en la definición social de la individualidad, tal como la concibe y establece la colectividad. El individuo, en términos de las categorías de pensamiento local, es siempre percibido como integrante de un conjunto del cual depende su existencia, su definición misma como ser complementariamente articulado con otros. A ello no es ajena la persistencia de la tendencia endogámica: siempre se es el pariente o el compadre de alguien. Un dato interesante lo ofrecen las lenguas de la familia otomangue que se hablan en Oaxaca, en las que no existe un término para designar un concepto equivalente a "amigo" (para designar afectivamente a una persona extraña se puede usar el vocativo de "hermano"). Un pariente es alguien respecto al cual existe un definido conjunto de derechos y obligaciones, pero una amistad es una relación ambigua, sin normas claras que la estructuren y que por lo tanto definan las respectivas posiciones sociales de sus protagonistas. Esto nos permite entender mejor el frecuente ofrecimiento de compadrazgos al antropólogo u a otro extraño que reside en un pueblo: más allá de las alianzas verticales u horizontales que se pretendan establecer, lo que se busca es insertar al fuereño en la comunidad, ya que de allí en adelante podrá ser designado (y sociamente entendido) como el compadre de alguien.

Una clara expresión de la naturaleza social de la noción de individuo la ofrece el hecho de que la alteración crítica del yo individual, provocada por la irrupción de alguna enfermedad, es generalmente interpretada como consecuencia de una trasgresión social. Esto es, como resultado de la violación de alguna norma de conducta parental o comunal, lo que desencadena las envidias, atrae la brujería, los daños, el susto, el espanto, la pérdida de la sombra, etc. La crisis personal es entendida, así, como resultante de una crisis social.

En una bella metáfora L. Feuerbach (Lenk, 1971) destacaba que la conciencia trascendental de un pájaro no podía menos que ser alada. Ahora diríamos que el ser social determina el tipo de conciencia social, y un ser que se realiza a sí mismo en un ámbito comunal necesariamente generará una conciencia comunal, una identidad social que reflejará la naturaleza de sus relaciones básicas. Dentro de ese ámbito comunitario el parámetro fundamental para caracterizarnos y caracterizar a los otros radica en la práctica de una cotidianidad específica. En la cotidianidad se participa en un mundo intersubjetivo, un mundo compartido con los otros y que se obje-

tiviza a través de las conductas. Esta objetivación de la cotidianidad se deriva de los esquemas tipificadores, resultantes de los encuentros "cara a cara", en los cuales aprehendemos a los otros a la vez que somos aprehendidos por ellos (Berger y Luckmann, 1976). Es a partir de esas tipificaciones que las personas, social y culturalmente definidas como tales, se reconocen entre ellas, dando lugar a una conciencia de sí mismo que supone el desarrollo de lo que George Mead (1972) denominara un *otro generalizado*, una relación común de identidad que permite la percepción del grupo social como un todo del cual se forma parte.

Junto con el sentimiento de pertenencia nace también el de alteridad respecto a aquellos que no son otros idénticos sino diferentes; es precisamente a partir de esa diferencia que se puede afirmar contrastivamente la identidad que se comparte con los *otros generalizados*. Es el aspecto contrastivo de la identidad grupal lo que hace seleccionar ciertos rasgos propios para contraponerlos con los de los otros diferenciados. De esta manera el grupo elabora, junto con la autopercepción de sus características específicas históricamente construidas, los límites que lo distinguen de otros grupos, ayudando así a la definición local (Ruben, 1986). Identificación y diferenciación son entonces entendibles como procesos simultáneos que tienen lugar en los ámbitos corporativos. Un ejemplo exponencial de diferenciación lo ofrecería el ya mencionado caso de los idiomas étnicos, que en ocasiones son asumidos como lengua exclusiva de la comunidad, tratando de destacar las diferencias dialectales con las comunidades vecinas, para afirmar el hecho de ser los verdaderos o mejores hablantes de la lengua común. Otro indicador explícito lo constituye la indumentaria étnica, cuyas modificaciones estilísticas respecto a un modelo generalizado permiten evidenciar la específica filiación comunal.

Se manifiesta así la identidad residencial como una conciencia posible que refleja la corporatividad y que la afirma en contraste con otras unidades de la misma índole. Esto no excluye la existencia de mecanismos articuladores intercomunitarios que tienden a fomentar la solidaridad entre distintos pueblos. Aparte de las relaciones políticas y administrativas con las localidades que funcionan como metrópolis de un área, los articuladores fundamentales son el mercado regional, los eventuales centros de peregrinación compartidos y las fiestas patronales a las que acuden miembros de las comunidades vecinas. En el trascurso de estos eventos se efectúan in-

tercambios materiales y simbólicos que proporcionan parámetros referenciales comunes. Pero no son suficientes para generar identificaciones que superen o logren incluir a las adscripciones comunitarias. En ocasiones el surgimiento de problemáticas compartidas, tales como la presencia de empresas extractivas, la realización de obras de infraestructura o críticas coyunturas económicas, logran generar alianzas intercomunitarias regionales, si bien la duración de éstas puede limitarse a la coyuntura.

Esta modalidad de la identificación étnica que he caracterizado como identidad residencial plantea serias dificultades respecto a la implementación del concepto de grupo étnico de acuerdo con la ya clásica formulación de F. Barth. Si se asume la definición de grupo étnico como grupo organizacional, se corre el riesgo de caracterizar a cada una de las comunidades indígenas del ámbito mexicano como una etnia autónoma, independientemente de su pertenencia a un espacio cultural y lingüístico abarcativo. Por consiguiente es necesario explorar la estructuración intercomunitaria de los grupos etnolingüísticos actuales antes de referirnos a ellos como unidades que, tal vez, sólo existan para el observador, pero no para los actores sociales involucrados. Se debe entonces recuperar la dimensión cultural en la caracterización de lo étnico, ya que lo organizacional sin un referente cultural puede aparecer sólo como un espacio político, vacío de la alternativa de civilización que representa la tradición cultural indígena.

Es precisamente esta configuración territorial, social e ideológica comunitaria, resultante del proceso colonial, la que en oportunidades ha pretendido servir de argumento para demostrar la inviabilidad de futuro de las minorías étnicas. Hace ya muchos años, y en una obra que con seguridad tiene otros méritos, Gonzalo Aguirre Beltrán (1957) proponía que la homogeneidad cultural era un requisito necesario para fundar una nacionalidad. Pero ante esa empresa advertía que la "conciencia parroquial" de los indígenas los ligaba a sus comunidades mucho más que a la nación, concepto éste que "rebasa el mundo que abarca la estrecha cultura que tienen por patrimonio". Similar perspectiva ya había sido planteada, hacia 1940, por el distinguido antropólogo Julio de la Fuente (1965), al advertir que los pueblos zapotecos se comportaban como pequeñas repúblicas enemistadas entre sí, y que en Chiapas la unidad étnica, social, religiosa y política era el municipio. Es decir, que los indígenas aparecían como responsables del proceso histórico de fragmentación social que habían padecido. La situación contemporánea de las víctimas del colonialismo era percibida como un obstáculo para la construcción de una nación pensada en términos eurocéntricos. Si el inevitable futuro era el mestizaje y la síncresis, el único destino posible de las sociedades nativas era ofrecer su herencia cultural como aporte a la configuración de un mundo que, una vez más, no les pertenecería. El acceso a "la nacionalidad" presuponía la renuncia a su propio proceso de reactualización política.

Muchos son los desafíos que los pueblos indios deben afrontar en la empresa de buscar un acceso al futuro libre de estigmas y de las relaciones interétnicas asimétricas. Tal vez uno de los más difíciles, pero sin embargo de central importancia, radica en la necesidad de reencontrarse con sus ahora atomizadas identidades abarcativas. Esta orientación es la que exhiben algunos de los movimientos etnopolíticos contemporáneos. La lengua, la historia y la cultura compartidas, así como la común situación de privación generalizada, son algunos de los elementos que desempeñan papeles fundamentales en el proceso de superar las fronteras comunales y propiciar la reconstitución política e ideológica de sus colectividades históricas, lingüísticas y culturales de referencia. El resurgimiento, en términos de una reelaborada praxis de la solidaridad social, de los grupos etnolingüísticos de los cuales forman parte las comunidades actuales, generará nuevos procesos de identificación que darán lugar al surgimiento de renovadas identidades colectivas. Y esas identidades son las que se articularán entre sí y con la sociedad global en las formaciones pluriculturales del futuro. El actual y dramático resurgimiento de la etnicidad en todo el mundo demuestra que la racionalidad contemporánea debe necesariamente transitar por una apertura al Otro, a las identidades alternas a la propia. Pero dicha apertura supone la configuración de sistemas articulatorios interétnicos igualitarios, en los que múltiples identidades colectivas propugnen su acceso a la historicidad desde el espacio de lo político.

6. LA CONSTRUCCIÓN DE LA PERSONA EN LAS ETNIAS MESOAMERICANAS*

Dedicado a Alicia Barabas

El tema de la identidad social de los indígenas que pueblan el actual territorio mexicano ha sido históricamente objeto de una intensa reflexión e incluso de un apasionado debate. Esto último resulta más comprensible si lo entendemos no sólo en términos de las distintas perspectivas antropológicas, sino también en razón de las diversas voluntades políticas que fueron influyendo en el análisis. Los cambios en las políticas indigenistas han sido también una de las expresiones de los sucesivos cambios en la percepción de los grupos étnicos por parte del Estado, en muchos casos influido por la prédica de los científicos sociales o por las demandas indias. Por lo tanto una reflexión sobre las identidades sociales contemporáneas de las poblaciones nativas dista mucho de constituir sólo un acto de gimnasia intelectual grata a los académicos, ya que se inserta dentro del marco de una profunda —y ampliamente compartida— preocupación política, referida tanto a la situación actual como a los destinos posibles de los pueblos indios.

Si pretendiéramos esbozar una apretada síntesis de la percepción de los indígenas por parte de un gran número de políticos y de científicos sociales, nos encontraríamos —por lo general— ante un discurso que pretende definir la identidad del Otro, sin necesidad de recurrir al protagonista de la "otredad". Y esto no es sólo adjudicable a una deficiente percepción, derivada de la ya tradicional ausencia de una práctica antropológica que suponga residencias dilatadas en el seno de las comunidades nativas. También, en muchos casos, ha sido un deliberado intento por hacer que la identidad social de los grupos étnicos sea aparentemente compatible con el proyecto político del cual se forma parte, aunque ello supusiera una consciente falsación de la realidad.

* Presentado inicialmente como ponencia en el III Coloquio Paul Kirchhoff sobre Identidad, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, México, 1992. Agradezco a mi recordada amiga, la prematuramente desaparecida doctora Leticia Méndez y Mercado, mi presencia en dicho seminario.

Referirnos a las personas y a las identidades indias supone habernos involucrado en un laberíntico juego de espejos. No nos podemos aproximar a la conciencia sino a través de los actos que la expresan, es decir a partir de los eventos mentales comunicados. Pero debemos aceptar que dichos actos no son la conciencia sino su reflejo especular, cuya imagen es a su vez captada por nuestra propia percepción. La distorsión es inevitable, pero también es inevitable la reflexión que suscita. Para exponerla me propongo recurrir a un ejercicio de comprensión, que pretende tratar de superar en lo posible el reduccionismo etnocéntrico, al buscar su sustento en los sistemas de categorías nativos. Así, siguiendo la motivadora sugerencia de C. Rodrigues Brandão (1986:10), trataré de realizar una aproximación a las formas en que las sociedades mesoamericanas construyen sus ideas sociales de persona. Es partir de ellas que podremos comprender las identidades étnicas, entendidas también como resultantes de los significados atribuidos a y asumidos por las distintas personas sociales.

Cabe destacar que este análisis se orienta hacia las culturas del ámbito territorial mexicano, pero entendiéndolas como partícipes de la gran tradición civilizatoria mesoamericana; es decir culturas dotadas, cada una de ellas, de características específicas, pero que a la vez presentan rasgos ideológicos y sociales más o menos compartidos como resultado de su vinculación histórica con dicha tradición. Sin embargo creo que es necesario matizar la excesiva generalización de lo mesoamericano, ya que puede llegar a aparecer como un barniz demasiado homogéneo para nominar a una multitud de culturas singulares, cada una de las cuales es poseedora de sus propias realizaciones materiales e ideológicas. Por ello la necesidad de recurrir a ejemplificaciones provenientes de diferentes culturas locales, para dar cuenta del aspecto especial que adoptan los rasgos mesoamericanos presentes en cada una de ellas. En este sentido recurriré tanto a una lectura interesada de la bibliografía existente como a mi propia experiencia etnográfica.

PERSONAS

Entender la noción de persona implica un intento de destotalización, de desconstrucción conceptual, que pretende arribar a la reconstitución de su objeto una vez que hayamos podido comprender algunos de los aspectos no tan visibles de su naturaleza. Nuestro punto de partida supone que para hablar de la construcción de la identidad se requiere, en primer lugar, referirnos al proceso de construcción de la persona, tal como se registra en los espacios étnicos. Resulta entonces inevitable recordar a Marcel Mauss (1971:106), quien expuso con claridad la relación original entre los conceptos de *máscara*, personalidad mítica, y *persona* como una noción moral de los romanos, sentando así las bases para comprender el papel de las representaciones colectivas en la configuración de la identidad individual. Y retomo aquí el concepto de representación colectiva en el ya mencionado sentido de Durkheim (1968:19), quien la entendía como categorías que traducían contenidos de conciencia provenientes de la experiencia colectiva de la sociedad. No se trata de "creencias" sino de formas inconscientes –no explícitas– que subyacen a las creencias, puesto que éstas últimas, como lo sugiere Nicole Belmont (1971:112) en realidad "representan a las representaciones". Es decir que la idea de persona constituye un producto de cada sociedad, que expresa en ella un conjunto de representaciones derivadas de su experiencia de la realidad. M. Carneiro Da Cunha (1986:54) propone que dicha noción supone un principio de autonomía, de dinámica propia de una cultura, pero que requiere ser investigado en cada caso concreto y no postulado en abstracto. El mismo Mauss apuntó que se trataba de una categoría nominadora y por lo tanto diferenciadora, que representaba una construcción histórica y variable, que no necesariamente podía ser encontrada en todas las sociedades.

Se trata entonces de entender la forma en que las sociedades conciben, definen y finalmente construyen una particular versión de lo que debe ser un ser humano. Tal como lo anotara C. Geertz (1987:57), sólo se llega a ser un individuo guiado por los esquemas culturales y los sistemas de significación históricamente constituidos que ordenan nuestras vidas. Por lo tanto lo que nos preocupa no es la construcción de un individuo, sino la de los "seres colectivos", facultados para desempeñarse eficientemente dentro de las redes sociales y simbólicas, propias de los distintos mundos culturales que habitan (C. Rodrigues Brandão, 1986:15).

En toda estructura social existen diversos principios operantes en el proceso de construcción de las personas, que tienden a hacer a los individuos miembros plenos del mundo que les ha tocado vivir, mediante la internalización de las representaciones colectivas elaboradas por la sociedad de la que forman parte. En este sentido queda claro que no me estoy refiriendo a la noción de persona como conjunto de roles y papeles sociales vinculados a un estatus, sino como concepto resultante de la experiencia propia de una sociedad, en el que se condensa su sedimentación intersubjetiva. Se trata entonces de una categoría construida por la interacción, en cuya configuración intervienen procesos ideacionales sumamente variables, no sólo entre las diferentes culturas sino también a través del proceso histórico de una misma cultura.

Entre las máscaras sociales de las personas ocupa un lugar importante la imagen del cuerpo, la corporalidad, la inserción del cuerpo humano en el marco de la naturaleza y de la cultura, tema al que se le ha dedicado una atención relativamente escasa en los estudios mesoamericanos. Pero no sólo la *imago* corporal responde a una ideación colectiva, puesto que la persona social también está constituida por medio de los significados que le otorgan los sistemas clasificatorios parentales y políticos, los grupos generacionales de edad, la asunción de identidades ceremoniales, e incluso las ideas referidas a los aspectos inmateriales de la existencia, como es el caso de las concepciones anímicas. Trataré entonces de referirme a algunas de estas representaciones, haciendo especial hincapié en el papel que desempeñan en la configuración de la persona, y dejando para otra oportunidad el vasto tema de las identidades ceremoniales. Pero no pretendo reducir el complejo mundo simbólico mesoamericano al carácter de reflejo de estructuras subyacentes, sino señalar el papel fundamental que le toca en el proceso de construcción social de las personas. Podremos de esta manera, tal como ya lo propusieran Seeger, da Matta y Viveiros de Castro (1987:19), asumir las categorías de la dimensión simbólica no como abstracciones ideales sino como aspectos cruciales conformadores de la praxis de toda cultura.

PERSONAS FÍSICAS

Resulta indudable que el ensayo fundamental para aproximarnos a las concepciones del cuerpo de los antiguos nahuas es la magna obra

de Alfredo López Austin (1984). Si bien se basa principalmente en fuentes históricas referidas al altiplano, el mismo autor destaca que puede generalizarse a otras áreas, portadoras de rasgos ideológicos compartidos por las cosmovisiones mesoamericanas. Por otra parte advierte que estos elementos del pasado se encuentran aún presentes y vivos en una multitud de culturas contemporáneas pertenecientes a la gran tradición mesoamericana. Si se intentara sintetizar la rica información que expone se podría destacar que los nahuas practicaban un antropomorfismo clasificatorio, a través del cual se equiparaban las taxonomías corporales, sociales, naturales y cósmicas. El orden humano se hacía así coextenso al orden del universo, ya que formaban parte de un mismo sistema clasificatorio. En el nivel metafórico el cuerpo era tierra, la cabeza cielo y el sol un corazón. Incluso la categoría lingüística "corazón" se extendía como definición de centro a todos los ámbitos posibles, ya que lo poseían los lagos, los montes, la tierra y, por supuesto, los animales. La proyección de este principio ordenador antropomorfo se hace particularmente visible en el caso de los árboles, cuyas ramas son "manos", la copa "cabellera", la corteza "piel", la madera "carne", etc. (López Austin 1984:397). Incluso las referencias a los linajes suponían imágenes corporales, ya que se podían referir a ellos como "cabellos de la gente", "uñas de la gente, "barbas de la gente", etc. Haciendo suyas estas representaciones colectivas milenarias plasmadas en el lenguaje, los nahuas del pasado y del presente exhiben una noción de corporalidad en la que se expresan los mismos principios que ordenan el universo. Desde el punto de vista físico el cuerpo humano es entonces constructor y reproductor de la realidad.

Sin pretender abusar de la casuística, creo importante hacer referencia a algunos casos concretos, que pueden ser muy ilustrativos de la percepción de la corporalidad indígena. Para los mayas de Yucatán su organismo aparece como una réplica de la estructura del cosmos natural y cultural del cual forman parte (Villa Rojas, 1980). La autoimagen corporal se evidencia como un espacio cuadrangular en torno a un centro rector del sistema, el órgano denominado *tipté*, teóricamente situado un poco abajo del ombligo. De esta manera el cuerpo reproduce el cuadrángulo cósmico representado por los cuatro puntos cardinales, y su réplica el cuadrángulo cultural constituido por los cuatro lados de la plantación de maíz (Bartolomé y Barabas, 1977:64-69). Como la madre y el hijo, cielo y tierra están unidos por un cordón umbilical, que en el pasado conectaba a las deidades con los linajes gobernantes y que en el presente enlaza míticamente las principales poblaciones de la península. Si el centro del cuerpo humano es el *tipté*, el centro de cada poblado es la sagrada ceiba, el árbol de la vida o *axis mundi*, que une el cielo con la tierra. En el centro del cuadrángulo del espacio global, ámbito donde trascurre el tiempo, y de sus réplicas sociales: el pueblo y la milpa, se ubica la humanidad. Por lo tanto su corporalidad no puede menos que ser un testimonio de la *imago* cósmica que la define y la refleja.

Entre los huaves, pueblo pescador de las costas del estado de Oaxaca, los términos clasificatorios referidos al cuerpo humano se proyectan hacia la específica experiencia cultural del grupo, puesto que el cuerpo aparece como un elemento referencial básico para percibir el mundo (Cardona, 1979). En toda cultura los ejes corporales son a la vez los ejes que construyen el espacio, a partir de las coordenadas que le proporcionan. Pero para los huaves el cuerpo opera también como un modelo cognoscitivo para la percepción de los objetos, a partir de la identificación cuerpo = objeto. Así las conceptualizaciones del cuerpo se proyectan a la casa que tiene "cabeza", "piernas", "nuca", "vientre", etc. La partes de la canoa, instrumento fundamental del pescador, reciben categorías nominativas corporales tales como "nariz", "dorso", "ano", "pene", e incluso "saliva", aludiendo metafóricamente a las cuerdas como secreciones del cuerpo-barca. La atarraya tiene "boca" y "cerebro". Los árboles están humanizados hasta el punto de poseer "genitales", "piernas", "cuellos", "cabezas", etc. Incluso el pueblo es percibido como un cuerpo acostado que tiene un "delante" y un "atrás", así como "nuca", "boca", "cabeza", etc. Al parecer, para los huaves nada de lo que es ajeno deja de ser humano, lo que constituiría otra forma de entender al hombre "como la medida de todas las cosas".

En el caso de los chatinos del mismo estado, pueblo sin mayor vinculación histórica, geográfica o cultural con los huaves, el cuerpo representa también una metáfora básica para nominar el ámbito exterior al mismo. Los términos que designan a la casa y al cuerpo son casi idénticos y las partes de la casa reciben nombres tales como "cabeza", "espalda", "costado" e incluso "corazón" (Greenberg, 1987). Precisamente la construcción de una casa nueva comienza por la instauración de su "corazón", simbólicamente configurado por un fogón de cerámica y una cruz (Bartolomé y Barabas, 1982:177). De acuerdo con Greenberg todo lo que tiene corazón posee un espíritu, hasta el punto de identificarse conceptualmente

la morada con el ser que la habita, equiparándose el "lugar" con el "ser". De esta manera las moradas de las deidades son también las deidades: las cavernas donde habitan los señores de la naturaleza *son* a la vez los señores, la alta cumbre donde reside el Dios de la lluvia *es* también la deidad acuática. Esta proyección e identificación del cuerpo –ámbito del alma– con las moradas –ámbito de los cuerpos–, supone que todo el espacio residencial se define a partir de la corporalidad humana. Así los caminos, los pueblos y las milpas, son especulares configuraciones corporales que humanizan al territorio étnico a través de su apropiación simbólica.

Entre los pueblos zoque de Chiapas el cuerpo humano constituye una metáfora del árbol y en especial de la ceiba, *pistin*. El mismo cuerpo es designado como "talla del árbol", los pies y el tronco son el "tallo", los brazos son "ramas", la cabeza es designada con el mismo término utilizado para "follaje", la sangre como "savia", las cuencas orbitales como "nudos", la piel es "corteza", etc. Incluso la proyección antropomorfa es funcional, ya que la boca es asimilada a las "raíces", puesto que ambas sirven para ingerir los nutrientes (Reyes Gómez, 1988:207-212).

Para los zapotecas binnizá del istmo de Tehuantepec las categorías nominativas utilizadas para designar a la casa y al pueblo son casi idénticas, y ambas responden a proyecciones clasificatorias del cuerpo humano. En razón de este principio las casas tienen cabeza (techos), espaldas (parte de atrás), pies (cimientos) e incluso estómagos (ámbito interior). Así, la vivienda de una persona puede estar situada en la cabeza del pueblo, en sus costados o en su estómago, si reside en el centro. Es decir que tanto los cuerpos humanos como sus moradas individuales o colectivas forman parte de un mismo principio taxonómico (Víctor de la Cruz, comunicación personal).

No considero necesario seguir multiplicando los ejemplos, aunque creo que estudios futuros en esta línea producirían con seguridad resultados aún más sugerentes. Pienso que la información expuesta nos ha permitido destacar que la perspectiva del cuerpo humano proporciona un referente simbólico fundamental para aprehender otros aspectos de la cultura y de la naturaleza. Por lo tanto constituye un dato de capital importancia para la comprensión de las categorías nativas referidas tanto a la identidad corporal como a la proyección de dicha identidad a la sociedad y al cosmos. Esta concepción resultará también básica para aproximarnos a la construcción del espacio a partir de las coordenadas corporales, al

igual que a las categorías del tiempo en las que se conjugan las temporalidades individuales y las sociales. Tanto las organizaciones sociales como las cosmológicas resultan de esta manera estrechamente vinculadas a la imagen del cuerpo. Así la construcción de la noción de persona en Mesoamérica encuentra en la corporalidad un idioma simbólico focal, cuyas características pueden no ser tan distantes a lo que Seeger, Da Mata y Viveiros de Castro analizaran para el caso de las sociedades nativas del Brasil. Ello tal vez nos aproxima a la comprensión global de categorías elaboradas por sociedades alternas, cuya multiplicidad no excluye la existencia de algunas pautas referenciales comunes.

Párrafo aparte merece lo que envuelve al cuerpo: la indumentaria. Desde hace décadas en los estudios mesoamericanos se ha destacado el hecho de que las vestimentas indígenas, más allá de sus transformaciones coloniales, representan expresiones plásticas de la filiación étnica e incluso comunitaria de sus poseedores. La ropa nativa opera entonces como uno de los signos diacríticos de la identidad cultural. Pero lo que aquí nos importa destacar no es tanto el papel de la indumentaria como factor de identificación étnica en los contextos interactivos, sino lo que expresa en tanto concreción de las representaciones colectivas manifestadas en la imagen de la persona. La ropa viste el cuerpo, pero a la vez refleja lo que la sociedad piensa de él, cubriéndolo con sus ideaciones.

Un extraordinario ejemplo de lo anterior puede proporcionarlo el *huipil* que utilizan las mujeres chinantecas, cuya notable belleza supone a la vez mensajes que sólo pueden ser entendidos por aquellos capaces de descifrar el complejo código plástico. Gracias a la obra de una etnolingüista miembro de dicha cultura (Morales, 1987) tenemos la poco frecuente oportunidad de penetrar en la extraordinaria riqueza cultural plasmada en los textiles chinantecos. Entre los diseños aparecen los símbolos que designan al mundo antes y después del mito cosmogónico (nominado a través de las metáforas corporales de "estómago grande" y estómago chico"), las eras transcurridas desde el comienzo de los tiempos, la marca cuadrangular que expresa la filiación étnica, la estrella que los debe guiar, mitos animalísticos, signos que se refieren a las migraciones del pasado, alusiones al destino, el reconocimiento del consejo de ancianos, indicaciones sobre la necesidad de proteger a las aves de corral y hasta la condición núbil de las doncellas. No parece necesario enfatizar que estos atavíos son algo más que envoltorios del cuerpo, ya que en

ellos se hace visible una elaborada matriz que hace referencia al conjunto de significados cósmicos y sociales que definen a los chinantecos como tales.

También en el caso de la milenaria cultura maya encontramos que sus diseños textiles contemporáneos se refieren a una compleja tradición de significaciones culturales, algunas de las cuales pueden ser rastreadas hasta el periodo clásico (Morris, 1985). Los huipiles tzotziles de Chiapas configuran mapas cósmicos, en los cuales se registran las concepciones del espacio y del tiempo así como del sistema calendárico, cuya lectura es posible sobre la base de los numerales cosmológicos (7, 9, 13, 18, 20, 52) que se consignan en la cantidad de hilos y en las agrupaciones de diseños. Junto con las referencias cósmicas aparecen alusiones a la pertenencia comunitaria, oraciones a las deidades de la lluvia y de la fertilidad, símbolos de la deidad de la tierra, etc., todo ello irradiándose desde el cuello de la persona que viste el huipil, la que de esta manera se ubica simbólicamente en el centro de una milenaria noción del cosmos del cual es heredera. La indumentaria femenina hace de cada mujer india una portadora del código secreto de su cultura.

A través de estas máscaras textiles la sociedad recubre e identifica los cuerpos de sus miembros. Es por ello que el cambio de indumentaria, que se registra como una de las estrategias para el tránsito étnico, no sólo en Chiapas o la Chinantla sino en todo el ámbito mesoamericano (Druker, 1963; Barabas, 1979, etc.), supone algo más que la renuncia a un marcador externo de la filiación. Constituye una dolorosa ruptura del rostro cultural, derivada de la estigmatización del mundo propio.

PERSONAS SOCIALES

La subjetividad social es también la que va definiendo qué clase de persona se es en los distintos momentos de la vida. No se trata, como ya lo mencionara, sólo de la acumulación de papeles y roles que van configurando la inserción del individuo en las prácticas sociales concretas. Por persona social entiendo aquí la imagen que la sociedad ha construido subjetivamente respecto a lo que debe ser uno de sus miembros, imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes. Por lo general encontraremos manifestaciones explícitas de las imágenes referidas al ser social ideal, pero ellas expresan el ámbito de la ideología social, es decir, una sistematización organizativa de las representaciones ya estructurada en términos de valores. En cambio, lo que propongo es una aproximación a las representaciones, a través de las cuales creo que podremos entender mejor las *categorías de entendimiento* nativas que proporcionan al individuo las posibilidades de una definida inserción social.

Quizás el ámbito del parentesco, que alguna vez fuera definido como estructura y superestructura a la vez, sea el que mejores pistas nos ofrece para encontrar las manifestaciones fácticas de ideaciones específicas. Muchas páginas se han dedicado al estudio y a la discusión sobre los sistemas políticos nativos, especialmente en lo que respecta al denominado "sistema de cargos", es decir el sistema rotativo de acceso a las posiciones políticas de una comunidad. Si bien no se ha menospreciado la vinculación de dicho sistema con la estructura parental, no siempre han quedado de manifiesto las relaciones más profundas entre ambos, que se originan a partir de su inclusión dentro de un mismo principio clasificatorio basado en la posición generacional, la que va definiendo las expectativas sociales respecto a la imagen de lo que debe ser una persona. El estado de Oaxaca, lugar en el que conviven quince grupos etnolingüísticos fragmentados en miles de comunidades, ofrece un campo privilegiado para intentar analizar el complejo marco relacional que une el ámbito parental y el político.

Al parecer los modelos parentales prehispánicos en el área no eran muy diferentes al *calpulli* del altiplano, esto es, un grupo corporado endógamo que conjugaba filiación y estratificación, la pertenencia al cual suponía un definido conjunto de derechos y obligaciones económicas y políticas, incluyendo la relación con una deidad tutelar específica. En la actualidad las estructuras parentales han sido radicalmente transformadas, tanto por la imposición de las normas hispanas como por la alteración de los sistemas productivos, relacionales y residenciales. Sin embargo, es posible encontrar en las comunidades contemporáneas rasgos organizacionales pertenecientes a las formas parentales tradicionales que aún condicionan numerosos aspectos de la vida colectiva.

Como ya lo comentara, un componente básico del sistema parental que actúa en la vida política es la posición generacional. En el nivel de las terminologías de parentesco locales es posible advertir có-

mo los miembros de un *sibling*, de un grupo generacional horizontal, aparecen por lo general denominados con un mismo término que unifica a hermanos con primos cruzados y paralelos, lo que recuerda al sistema hawaiano, aunque es frecuente el uso de términos descriptivos para diferenciar lineales de colaterales ("mi carnal"). De todas maneras, la clase de parientes designada *(kinclass)* corresponde a un "grado de edad", posición generacional que tiende a identificar socialmente a todos los *sibling* de una comunidad. La existencia de los grados de edad en las culturas de Oaxaca fue inicialmente advertida por el etnógrafo R. Weitlaner (Weitlaner y Hoogshagen, 1960) y calificada como una "forma arcaica de organización social", pero su funcionamiento no fue profundizado por estudios posteriores. Ruego al lector disculpar estas un tanto elementales y quizás aburridas informaciones sobre el parentesco local. Lo que ahora nos importa destacar es básicamente su vinculación con los sistemas políticos comunales, ya que tiende a identificar las normas ideales del comportamiento doméstico con las del comportamiento político, unificando de esta manera las imágenes de "persona doméstica" y de "persona política".

La tradición política occidental tiende a establecer una separación entre las esferas de lo público y de lo privado, diferenciando claramente el ámbito de la *polis* (público) del de la *oikía* (casa, privado). Pero para las tradiciones mesoamericanas no existiría tal división sino un *continuum* que va de lo privado a lo público, del cumplimiento de los objetivos domésticos al cumplimiento de los objetivos públicos. De la misma manera que los niños, jóvenes, adultos y ancianos realizan desempeños domésticos que se corresponden con las imágenes que la familia tiene de ellos, también estos grupos de edad tienen específicas inserciones políticas que se corresponden linealmente con sus obligaciones parentales.

Es necesario señalar que las posiciones políticas corresponden tradicionalmente al sexo masculino, aunque en los últimos años las mujeres han comenzado a tener acceso a los "cargos" públicos. En este sentido cabe observar que la construcción social de la persona implica una diferenciación por género, ya que el ser social femenino se ha realizado tradicionalmente en el ámbito de la *oikía*. Pero ello no supone que las mujeres estén confinadas a la unidad doméstica de nacimiento, puesto que la frecuente norma patrilocal las hace cambiar de residencia, a la vez que las obligaciones parentales, y especialmente las rituales, las llevan en la madurez a actuar como

articuladoras de las unidades domésticas a las cuales están vinculadas. Es decir que actúan también en un campo social público, aunque éste es diferente al de los hombres: se trata de un ámbito de análisis que aún no ha sido satisfactoriamente explorado, a pesar del auge de los estudios sobre género.

Los niños sólo tienen obligaciones domésticas, tales como ayudar en las tareas de la casa, pero desde temprana edad comienzan a relacionarse con los otros miembros de su grupo generacional. Los jóvenes varones que ya colaboran activamente con el trabajo de sus unidades domésticas se desempeñan en los escalones más bajos del sistema de cargos (topiles, policías, etc.), comportándose como "hijos colectivos" de su comunidad. Los adultos, especialmente después del matrimonio, son elegibles para ocupar cualquiera de los cargos del sistema, siempre y cuando su desempeño dentro de la vida doméstica los caracterice como buenos esposos y padres. Finalmente los viejos, si han cumplido con todos los cargos del sistema, pueden ser socialmente definidos como *ancianos*, es decir como abuelos colectivos de la comunidad. En todos los casos el comportamiento doméstico es fundamental para el acceso a los cargos públicos. Resulta extraordinariamente ilustrativa de la percepción social de las autoridades comunales la alocución que los ancianos mixtecos dirigen a las nuevas autoridades el día de su toma de posesión como tales: "ahora tú eres mitad hombre y mitad mujer, porque deberás ser padre y madre de tu gente".

Las normas parentales y las políticas se reflejan las unas en las otras configurando una imagen que supone una representación colectiva de la persona. En este espejo el individuo adquiere una imagen social global de sí mismo, puesto que le muestra su identidad, o al menos una apariencia de la identidad posible, ya que los espejos reflejan pero no son la realidad. Y ese individuo, siguiendo una especular lógica dialéctica, proyecta esa misma imagen hacia los otros que componen la sociedad de la cual forma parte. Recordemos a Aristóteles cuando decía que "nos complacemos en la contemplación de las imágenes porque se aprende de ellas al mirarlas" (1966:31).

Cabe aquí destacar que los sistemas parentales indígenas contemporáneos se encuentran profundamente transformados, e incluso degradados, como consecuencia de los siglos de compulsiones coloniales que también afectaron los espacios domésticos; por ello ahora sólo podremos encontrar reflejos remanentes de las imágenes

originales. Tal vez nunca podamos llegar a saber y, aun más difícil, a entender, qué procesos tuvieron lugar en estas sociedades basadas en el parentesco, cuando se produjo la ruptura de los sistemas de nominación fundados en la filiación parental y en el calendario. Perder el nombre es una forma de perder el ser que nuestra sociedad ha puesto en nosotros, implica ser despojado de una de las más clasificatorias máscaras sociales. Y abandonar el nombre calendárico supone una definitiva incertidumbre en la relación con lo sagrado. Tal vez inicialmente, a despecho de los distintos significantes, se pudieron mantener similares significados. Así lo expresan, por ejemplo, los lienzos coloniales de la Mixteca, en los cuales aparecen pictogramas que designan todavía por sus nombres calendáricos a personajes cuyos bisabuelos ya habían sido bautizados en el cristianismo (Bartolomé, 1991). Pero la ruptura nominativa debió estar acompañada por una intensa crisis existencial, la que debió ser afrontada por generaciones de hombres sin nombre. Aun en la actualidad esa antigua angustia aparece reflejada en las palabras de un poeta binnizá cuando se interroga, recurriendo al juego tonal de su idioma *¿tu laanu, tu lanu* / quiénes somos, cuál es nuestro nombre? (De la Cruz, 1983:7-10).

La imagen de la persona aparece en la actualidad condicionada por el haz de relaciones que lo sitúan como hijo, hermano, padre, abuelo, tío, sobrino, compadre, etc. En este aspecto la persona consiste en un conjunto de atributos parentales que actúan como clasificadores de cada individualidad. Lo mismo sucede con ese otro conjunto de relaciones clasificatorias comunitarias, configurado por las posiciones políticas que el individuo puede ocupar a lo largo de su vida, en el transcurso de lo que C. Crocker (1981:180) caracterizara, atinada y melancólicamente, como esa progresiva transformación de la identidad que se llama envejecimiento. Pero creo importante destacar que estos dos conjuntos de relaciones deben ser pensados como un todo, e interpretados por lo tanto en términos de una percepción global de la imagen social que construyen. Dicha construcción representa una estructura que ofrece un orden específico para los desempeños sociales. Es por ello frecuente que ese orden aparezca avalado en el nivel simbólico por los relatos míticos, en los que se reflejan y se norman las conductas políticas y parentales. Parentesco y política fundan entonces a la persona como ser social, al proporcionarle una inserción clasificatoria definida dentro de las categorías elaboradas por la colectividad de la que forma parte.

PERSONAS ESPIRITUALES

Quisiera proponer aquí una reflexión preliminar sobre un tema que tal vez requiere un esfuerzo analítico de mucha mayor envergadura que el que puedo ofrecer en este espacio y en este momento. Me refiero a las entidades anímicas mesoamericanas, las *tonas* y los *nahuales*, y su participación en el proceso de construcción de la persona, puesto que constituyen principios fundamentales para la definición del individuo. Toda noción de persona supone la conjunción de elementos sociales y simbólicos, que expresan diferentes aspectos de las representaciones colectivas. Y fue también Marcel Mauss (1971:105-108) uno de los que con mayor claridad señalara la relación entre el alma, el nombre y la persona, sentando así las bases para la empresa sociológica de entender las interrelaciones que definen a estas nociones culturales. Su postulación trascendió al etnocéntrico concepto de "alma primitiva" que formulara Lévy Bruhl (1974), para quien existiría una confusión "prelógica" en las representaciones colectivas referidas al alma, la vida, el principio vital, la sombra, etc. Queda entonces claro que hablamos de categorías culturales específicas, y no de estructuras de pensamiento.

Más que su caracterización en el pasado nos importa la vivencia actual de estos conceptos culturales; sin embargo es necesario recurrir previamente a la información etnohistórica basada en las antiguas crónicas. Esto nos permitirá, además de dar cuenta de su naturaleza común a los pueblos de la tradición mesoamericana, intentar entender el esquema conceptual que sirve de marco referencial a la vivencia contemporánea.

En el ámbito mesoamericano existe una difundida y profunda creencia en la existencia de entidades anímicas personales pero que habitan fuera del cuerpo: la *tona* o alma extracorpórea y el *nahual* que supone la capacidad humana de transformación en entes de la naturaleza. Existen también otras concepciones anímicas que podrían caracterizarse como "almas individuales", la "sombra", etc. Pero lo que me importa demostrar es que *tonas* y *nahuales* pueden ser entendidas como "almas sociales", que otorgan significados colectivos a los rostros individuales. Sobre la base de las informaciones proporcionadas por W. Krickeberg hace más de medio siglo, G. Van der Leeuw consideró que el fenómeno del *nahualismo* suponía la existencia de un "alma externa", vinculada a un animal, por lo que intentó conceptualizarlo como una especie de totemismo indivi-

dual, que implicaba una noción de unidad con el mundo (1964:69-285). Pero este autor, como muchos que le siguieron, confundía el *tonalismo* y el *nahualismo,* lo que no resulta sorprendente puesto que son conceptos polisémicos e íntimamente vinculados. Debemos al precursor ensayo de George Foster (1944) el intento de establecer una diferenciación entre ambos, cuya identificación se mantenía desde el estudio pionero de Brinton (1894). Por su parte Gonzalo Aguirre Beltrán (1973:98-105) destacó que el *nahualismo,* entendido como la capacidad de transformación que poseían los sacerdotes nativos ligados al control de las lluvias, se comportó como un movimiento mesiánico antiaculturativo en la época colonial. Esto último ya había sido advertido durante el siglo pasado por el abate Brasseur de Bourbourg, quien llegó a proponer la existencia de una especie de sociedad secreta anticolonialista conformada por los brujos *nahuales.* El mismo Aguirre Beltrán (1973:105-108) describe al *tonalismo* como una ligadura mística entre una persona y un animal, cuyos destinos están indisolublemente unidos, y que se desempeñan como inseparables compañeros en la vida y en la muerte.

Veamos el esquema prehispánico. De acuerdo con las formulaciones teológicas nahuas que recogiera e interpretara López Austin (1984:225-252), el concepto de *tona* suponía una entidad anímica, *tonalli,* otorgada por el sol, *Tonátiuh.* De la estabilidad del *tonalli* dependían la salud del individuo, su fuerza vital, su destino y hasta su relación con el medio ambiente, puesto que en él podían influir tanto las deidades como las plantas y los animales. Esta palabra se deriva del verbo *tona* (irradiar, sol, signo del día, etc.), haciendo alusión a las fuerzas que se incorporaban a cada infante, de acuerdo con el día calendárico de su nacimiento cuyo nombre llevaría. El nombre y el *tonalli* quedaban así asociados, representando el nexo que unía al hombre con las deidades y a través de ellas a las entidades de la naturaleza. Precisamente por ello se consideraba que el nombre calendárico, y las influencias asociadas con el *tonalli,* pasaba a formar parte de la personalidad del individuo, constituyendo un referente clave tanto para su destino como para la percepción que la sociedad tenía de él. Es decir que se desempeñaba como un componente decisivo en la construcción de la noción social de la persona.

También a López Austin (1984:416-438) debemos una de las más eruditas caracterizaciones del nahualismo prehispánico entre los nahuas, definiéndolo como la facultad de trasfiguración que poseían los magos. Tanto el mago como la forma que tenía la capacidad de

adoptar eran designados con el término *nahualli.* Los especialistas religiosos podían transformarse en animales e incluso en fenómenos naturales tales como rayos, torbellinos, centellas, meteoros, etc. Su poder era ambivalente, ya que podía ser utilizado tanto para hacer el bien como el mal. Al parecer la adquisición del poder estaba influiada por la fecha calendárica del nacimiento, es decir por el *tonalli,* pero ello debía ser completado con prácticas iniciáticas. No sólo los seres humanos podían trasfigurarse, sino también las deidades, los muertos y los animales. Es oportuno destacar, a los fines de las reflexiones posteriores, que se puede cuestionar la identidad, la fusión completa, entre el mago y el ente en el que se transformaba, puesto que en realidad era una sustancia anímica del mago la que se externalizaba e incorporaba al ente externo. Finalmente quisiera apuntar una obervación de gran importancia para dar cuenta del carácter mesoamericano de la noción de *nahualismo,* y es la que A. Fábregas (1969) realiza respecto a que sus probables orígenes se remontarían no al mundo nahua sino a la cultura madre olmeca. En efecto, en ella aparece un extraordinario énfasis en la representación plástica de las transformaciones de hombres en animales y viceversa.

Al parecer, durante la época colonial se fue produciendo una asimilación conceptual entre el *tonalli* y el animal compañero. En ello influyó, según Yólotl González (1976) que los días del *tonalámatl,* el calendario prehispánico, aparecían frecuentemente auspiciados por animales. Por otra parte el *tonalli* no podía permanecer mucho tiempo fuera del cuerpo sin contar con una cobertura protectora, la que por lo general era proporcionada por un animal (López Austin, 1984:240). Una interesante reflexión sobre este proceso histórico de identificación es la que proporciona Luigi Tranfo (1979:197) cuando sugiere que se produjo un desplazamiento de la búsqueda adivinatoria prehispánica hacia una mutua asunción de las características ético-existenciales del hombre y su animal compañero, a través de lo cual el ser humano acepta que su destino está definitivamente fuera de sí mismo. También, con el correr de los siglos, el concepto de *tonal* se fue identificando en muchas culturas con el de *nahual.* Así, la noción de animal compañero y la capacidad de trasfigurarse pasaron en ocasiones a ser designadas de igual forma, dando lugar a frecuentes confusiones terminológicas y conceptuales.

Hace ya muchos años que desapareció la tradición escrita propia y que murieron los más ilustrados sacerdotes. Ahora nos encontramos ante conceptos culturales populares, reinterpretados por los có-

digos simbólicos de cada una de las sociedades locales. Todo intento de proporcionar una síntesis de la vivencia actual de dichos conceptos debe recoger al menos una parte de la gran información etnográfica existente (Guiteras Holmes, 1965, para los tzotziles; Hermitte, 1970 y Villa Rojas, 1990, para los tzeltales; Ichon, 1973, para los totonacos; Bartolomé y Barabas, 1982, para los chatinos; 1990, para los chinantecos; Galinier, 1987, para los otomíes; Tranfo, 1979, para los huaves; Segre, 1987, para los nahuas actuales, etc.). Con base en las múltiples informaciones e interpretaciones, se podría considerar a la tona como la noción que supone la existencia de uno o más *alter ego*, generalmente animales, pero que pueden ser también "fenómenos naturales" (rayos, centellas, ventarrones, etc.). Esta sustancia anímica se incorpora al ser humano poco después de su nacimiento; ello puede ser determinado por los ancianos o por especialistas religiosos, sobre la base de la lectura de las huellas que el compañero animal deja en polvos o cenizas con las que rodean el lecho del infante. El destino de este "otro yo" está indisolublemente ligado al destino de la persona poseedora de esa coesencia vital, ya que la enfermedad o muerte de la *tona* supone la automática enfermedad o muerte del individuo. Precisamente uno de los motivos más frecuentes en los relatos populares de la mayor parte de las comunidades indígenas es la referencia casi obsesiva a que un cazador inadvertido mató a la *tona* de alguien, produciendo la muerte de su compañero humano. Con la misma frecuencia se relata el episodio inverso, basado en que a poco de acaecida la muerte de una persona, en las inmediaciones del poblado fue encontrado el cadáver de su contrapartida animal.

El *nahualismo* en la actualidad, a su vez, sería la capacidad de algunos individuos especialmente dotados (ancianos principales, brujos y curadores) de transformarse en su o sus *alter ego*, y desde ese plano de la existencia influir sobre la vida de los miembros de la comunidad. Todo individuo tiene una *tona* pero no todos pueden transformarse en ella. Se podría proponer la existencia de una sociedad paralela, de una comunidad anímico-natural, poblada por las *tonas* de los habitantes de un ámbito territorial o residencial dado. Precisamente el poder de los *nahuales* radica en su capacidad de actuar sobre ese plano paralelo de la existencia, y de esa manera influir definitivamente en la vida colectiva. De allí la importancia de los especialistas en la manipulación de lo sagrado (brujos y curadores) así como la de los ancianos dotados de la capacidad de trasfiguración. En este último caso es necesario no confundir a un viejo con un anciano: todos pueden llegar a ser viejos, pero sólo unos pocos individuos de cada comunidad –aquellos dotados de una especial fuerza espiritual– pueden llegar a ser ancianos, es decir principales que han cumplido con todas las posiciones del servicio público. Tanto la fuerza de sus coesencias anímicas como sus capacidades de trasfiguración, determinan el respeto que merecen y su importancia en la regulación de la vida colectiva. Al respecto cabe recordar, una vez más, a López Austin (1984:327) cuando refiere que en la sociedad prehispánica la edad y los cargos desempeñados aumentaban la fuerza del *tonalli* de una persona.

Se puede señalar al respecto que el mundo de los *nahuales* tiende a reproducir las estructuras sociales jerárquicas. Para los triquis, uno de los más conservados grupos étnicos de Oaxaca, el poder de los *nahuales* proporciona sustento ideológico para el papel político de los "principales" de los linajes. La relación de éstos con sus *nahuales* es interpretada como una proyección de las relaciones parentales, puesto que enlazan a los jefes de los linajes locales con los antecesores míticos de los clanes territoriales. El *nahualismo* aparece en la base del poder político-parental con el cual se encuentra identificado. Así también lo expresa el hecho de que la única forma de devolver la salud a un individuo cuyo compañero animal fue muerto, es hacerle beber una infusión de hierbas mezcladas con el agua en la que se ha lavado el bastón de mando de un "principal" (Huerta Ríos, 1981:224-231).

No resulta nada aventurado entonces señalar que en numerosas comunidades indígenas mesoamericanas se advierte la existencia de dos mundos especulares que se reflejan mutuamente: el de los hombres y el de sus almas sociales, las que interactúan con la misma intensidad que éstos. Así lo expresan, por ejemplo, las nociones culturales de salud y enfermedad. Por lo general las enfermedades son conceptualizadas como resultado de una trasgresión social, o de la violación de algunas de las normas que deben ser cumplidas en relación con el medio ambiente natural o sobrenatural. Ello supone que las *tonas* entran en conflicto: que "jaguar" atacó a "tlacuache" o que "lagartija" está siendo victimada por "iguana". También puede establecerse que, en razón de la envidia, alguien recurrió a los servicios de un brujo, para que a través de su *nahual* hiciera un "daño" a la *tona* del envidiado. El proceso de restablecimiento de la salud, en gran parte de las etiologías culturales, implica un reordenamien-

to de la relación entre las *tonas*, por lo que la acción de los curadores adquiere el carácter de una práctica chamánica que transcurre en el mundo paralelo. Es por ello que, si bien todo individuo conoce su coesencia, no se lo comunica a nadie, puesto que supondría quedar a merced de posibles enemigos. De esta manera la *tona* aparece como una máscara que debe ser ocultada, para asegurar la salud de su portador, pero es una máscara sin la cual no existiría la persona como ser social articulado al universo.

Pero no son sólo los *nahuales* un recurso crucial dentro de las estrategias de control social, por su capacidad de ejercer sanciones sobrenaturales, tal como lo apuntara E. Hermitte (1970) para el caso de los tzeltales. En muchos grupos los *nahuales* son también los espíritus territoriales, encargados de cuidar el territorio que constituye el ámbito de la comunidad o de la etnia. Entre los chinantecos de Oaxaca, los vigilantes de la raya que custodian las fronteras comunales son espíritus particularmente poderosos que protegen a sus pueblos contra las agresiones de los *nahuales* de poblaciones rivales. Ellos tuvieron a su cargo la empresa de detener la construcción de una presa que inundaría la región, para lo cual intentaron agredir al presidente de la República, pero no pudieron cumplir su misión en virtud de la fuerte custodia de *nahuales* que protegía al funcionario (Bartolomé y Barabas, 1990). Es decir que la reproducción suprasocial de un mundo paralelo configurado por entidades anímicas incluye también las relaciones intercomunitarias; uno de los temas narrativos más frecuentes son los relatos referidos a los enfrentamientos entre *nahuales* de distintos pueblos, quienes compiten por los mismos tradicionales conflictos territoriales.

El desarrollo de la persona no es separable de la coesencia que se le incorpora poco después del nacimiento y que la acompaña hasta la muerte. La vida y el destino personal no tendrían significado sin la posibilidad de interpretarlos como resultado de las conductas de *tonas* y *nahuales*. Las enfermedades y su curación, la brujería y el daño, los aspectos sobrenaturales del control social, las relaciones intercomunitarias, están influidas por la existencia y la acción de los *alter ego*, que se configuran como una red de referentes simbólicos para la vida colectiva, referentes que otorgan un significado específico a cada individuo, una máscara solitaria que nadie debe conocer y que sin embargo es resultado de la acción del pensamiento de todos. En síntesis, la noción cultural de lo que es una persona implica necesariamente el reconocimiento de la existencia de su entidad anímica acompañante, así como la eventual posibilidad de transformarse en ella.

No constituye una novedad destacar que en los pueblos indígenas actuales que padecen procesos intensos de descaracterización étnica la creencia en las entidades anímicas compañeras tiende a ser paulatinamente percibida como algo que existía en el pasado, como los restos de una época en la que los abuelos se relacionaban de otra forma con el mundo, propietarios de un ser y un poder que no pudieron legar a las generaciones que le sucedieron. Así por ejemplo, entre los prácticamente extinguidos ixcatecos de Oaxaca, cuyos descendientes biológicos residen aún en la localidad de Santa María Ixcatlán, una de las consecuencias de la pérdida lingüística fue la pérdida concomitante de nociones culturales aparentemente ligadas al lenguaje, tales como la creencia en *tonas* y *nahuales* (Bartolomé, 1996). Un caso similar es el que padece la población chocha del mismo estado, de la que ya sólo quedan un par de millares de hablantes, involucrados en una dinámica migratoria que les hace parecer el mundo propio como ineficaz y obsoleto (Barabas, 1996) Víctimas de un agudo proceso de pérdida lingüística y cultural, la vigencia de las entidades anímicas etnográficamente documentada a principio de siglo ha cedido lugar a un olvido que las condena —en el mejor de los casos— a habitar en el desván de la memoria. Creo que estos ejemplos, que podrían ser multiplicados, son relevantes indicadores de la relación entre las entidades anímicas, la conciencia social y la identidad cultural de sus poseedores. Como configuraciones configuradoras de un modelo del ser en el mundo, su existencia dependerá del mantenimiento de las identidades culturales que expresan. Por ello, ser una persona india supone ser un constante compañero de las almas.

REFLEXIONES

En una excelente apelación a la tradición antropológica, R. Cardoso de Oliveira (1976:80-81) nos reencuentra con la propuesta de Marcel Mauss, referida a la necesidad que tienen las ciencias sociales de construir metódicamente su objetivo de investigación por medio de definiciones, aunque éstas sean provisionales o instrumentales. Asimismo nos recuerda que en la aventura intelectual de Lévi-Strauss

encontraremos, más que una crítica de los hechos, una crítica a las interpretaciones de los hechos; esto es, a las construcciones teóricas realizadas sobre la base de hechos percibidos en forma distorsionada. Y es a esta rica tradición a la que he recurrido para la realización de este ensayo. Creo entonces haber demostrado que a las imágenes corporales, sociales y espirituales subyace una teoría de la persona, propia de las sociedades mesoamericanas, a la que he tratado de "construir" por medio del análisis, tal como lo sugiriera E. Viveiros de Castro (1986:125), ya que no constituye un dato explícito de la realidad.

Quisiera por último comentar aquí algunas de las relaciones posibles entre el concepto de persona y el de identidad étnica. He destacado que la construcción de la persona supone un proceso que involucra la adquisición individual de un conjunto de representaciones colectivas de la sociedad. A través de ellas el individuo asume un tipo de identidad personal, que le permite establecer y definir su pertenencia al grupo de sus semejantes. Es ésta por lo tanto un producto de las relaciones humanas, ya que supone una intensa interacción, pero que trascurre en el seno de una misma colectividad social y cultural. En cambio, la construcción de la identidad étnica supone la configuración de formas ideológicas derivadas de las representaciones colectivas que surgen de los sistemas interétnicos. Es decir que es un producto de relaciones definidas por su carácter contrastivo, en razón del cual se establecen fronteras sociales y categorías adscriptivas, tal como lo formulara la escuela interaccionista, representada por las ya clásicas proposiciones de Fredrick Barth (1976).

En la noción de persona nos encontramos ante una categoría interna de las culturas, que proporciona a sus miembros un referente común basado en un mismo principio clasificatorio, que otorga un "nosotros" compartido. En cambio la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica, que sistematiza las representaciones colectivas derivadas de las relaciones interétnicas, las relaciones con los "otros". Pero los hombres que constituyen la parte nativa —y generalmente dominada— de los sistemas interétnicos son precisamente las personas a las que he tratado de caracterizar, buscando dar cuenta no sólo de su alteridad sino de los complejos contenidos que la definen. La articulación interétnica, y las identidades resultantes de la misma, cobran así otro sentido a través de una mejor comprensión de sus protagonistas. Análisis similares se podrían

realizar respecto a la noción de persona que manejan los distintos sectores de la sociedad dominante, pero ahora me han ocupado las categorías indígenas. Probablemente, así lo siento, no he logrado cumplir plenamente mi objetivo, aunque reconozca que todo intento de traducir la alteridad lleva implícito ese riesgo. Esta reflexión encuentra sustento en el análisis de ideaciones y vivencias que durante muchos años me han sido sutilmente exhibidas con mayor generosidad que mi capacidad de entenderlas.

7. MOVIMIENTOS ETNOPOLÍTICOS Y AUTONOMÍAS INDÍGENAS EN MÉXICO*

La creciente intensidad que exhiben las luchas indígenas en México requiere reflexiones orientadas tanto a dar cuenta de la legitimidad del protagonismo político indio como a analizar el carácter que adquieren dichos procesos en el marco del Estado mexicano. Esta vocación analítica no responde sólo a la voluntad por conceptualizar una realidad compleja, sino que busca contribuir a comprender mejor la articulación política actual de los grupos étnicos con la sociedad global, articulación que se ha basado históricamente en la asimetría de las relaciones interétnicas, en un Estado que hace suya una imagen idealizada del pasado indígena, aunque sus descendientes actuales continúen siendo víctimas de relaciones neocoloniales. Sin embargo, la reciente y masiva movilización registrada en Chiapas está obligando al país a asumir su condición multiétnica y a replantear una autoimagen que no se correspondía con la realidad.[1] El México indio ha demostrado, una vez más y en forma abrumadora, que su presencia no puede continuar siendo políticamente ignorada.

* Una primer versión fue presentada a la III Reunión del Grupo de Barbados sobre Democratización en América Latina, Río de Janeiro, diciembre de 1993. Para este ensayo me han sido valiosas las críticas lecturas de mis colegas Salomón Nahmad y Ronald Waterbury.

[1] El neoliberalismo asume una perspectiva occidental y primermundista imaginaria. No sólo los indios han sido víctimas de esta política. Entre 1989 y 1992 el 20% más rico de la población ha captado alrededor del 50% del ingreso nacional, mientras que el 20% más pobre no llegaba al 5% (Encuesta Nacional de Ingresos). Estimaciones recientes (1992) señalan que más de 66% de los mexicanos viven en la pobreza, mientras que en 1981 eran 48.5% (J. Boltvinik,1995). De ellos, 30 millones no alcanzan a satisfacer el 60% de sus necesidades básicas. Alrededor de 14 millones no pueden atender sus requerimientos nutricionales elementales, ubicándose dentro de la extrema pobreza. No resulta difícil determinar en qué sector se sitúan los ocho o nueve millones de indígenas.

LOS INDÍGENAS Y EL ESTADO NACIONAL

Sin necesidad de reiterar aquí las ya clásicas conceptualizaciones de Georges Balandier sobre la situación colonial, queda claro que la articulación interétnica en México se ha basado históricamente en relaciones de dominación. Dicha dominación no abarcó sólo el periodo estrictamente colonial, sino que se mantuvo y se agudizó durante el siglo pasado, definido por el ascenso al poder de los criollos y mestizos que se configuraron como clase nacional. El incremento de las relaciones de dominación se manifestó incluso en el desarrollo de las mayores rebeliones indígenas, que tuvieron lugar precisamente en esta época (Barabas, 1989). No podía haber nuevos amos si no había viejos esclavos. La Revolución mexicana marcó el ascenso al poder de otro grupo, apologista del mestizaje, cuyo proyecto histórico incluía la homogenización cultural del Estado aunque, contradictoriamente, realizaba una exégesis retórica del pasado indígena asumido como propio.[2] A pesar de los intentos posrevolucionarios por transformar las relaciones de explotación vigentes en el país en general y en las áreas indígenas en particular, sus logros fueron limitados, especialmente en las regiones donde se mantuvo la estructura de dominación clientelista conocida como "caciquismo". Los grupos étnicos continuaron, así, desempeñándose como una clase subordinada a la nueva clase que detentaba el poder. El mantenimiento hasta el presente de esta situación estructural determinó que muchas perspectivas analíticas referidas a lo étnico privilegiaran la situación de clase, asumiendo que la transformación de las relaciones de producción supondría automáticamente la solución de la cuestión étnica.[3] Sin embargo, esta justa preocupación social minusvaloró el hecho de

[2] "Civilizar es uniformar", fue uno de los lemas de las cruzadas educativas posrevolucionarias (Moisés Sáenz). Y el modelo de referencia de este proceso fue proporcionado por ideologías occidentalocéntricas e incluso racistas (Vasconcelos y su "raza cósmica"), que proponían al mestizaje como la síntesis racial. En ese marco, el indigenismo integracionista promovía la aculturación dirigida como expresión de un proceso civilizador orientado hacia una pretendida síntesis cultural que acompañaría a la racial.

[3] El intento de la antropología economicista para entender lo étnico de acuerdo con un "marco teórico" estrictamente clasista, pretendió desconocer todos los aportes prexistentes sobre el tema y acuñó propuestas que pretendían minimizar la dimensión cultural. Estas ortodoxias también recurrieron a una "identidad contrastiva" para afirmar su existencia, asumiendo haber descubierto que las relaciones interétnicas incluían relaciones de clase y que los demás lo negaban, creando así un antagonista imaginario.

que la situación de los indígenas está marcada no sólo por la explotación económica sino también por la dominación social, política, lingüística y cultural; es decir, es una situación de privación múltiple históricamente construida. La filiación étnica no se puede reducir a la posición de clase, puesto que implica la pertenencia a sociedades alternas cuyos proyectos no son traducibles, de manera necesaria, en términos exclusivamente económicos, aunque éstos sean fundamentales para sus mismas posibilidades de existencia. Ello no excluye la inserción de individuos y colectividades étnicas en el marco de la sociedad de clases, la que tiende incluso a reproducirse en el seno de las comunidades nativas. Pero tal como lo demuestra la dinámica étnica contemporánea, las reivindicaciones indias no son sólo económicas, sino que también buscan la actualización de sus propios proyectos políticos, lingüísticos, culturales y sociales.

La reiteración de las situaciones de dominación fue configurando el "bloque histórico" actual, dentro del cual la condición étnica es asumida por muchos indígenas como una forma ineficiente de ser un ser humano: como una precaria definición existencial que requiere ser redimida a través del tránsito étnico. Otros grupos lograron mantener una autoimagen positivamente valorada, que implica la proyección voluntaria de su ser social distintivo hacia el futuro. El presente de los pueblos indígenas está entonces signado por estas dos tendencias contradictorias; una que busca renunciar a la filiación india percibida como un estigma y otra orientada hacia la afirmación protagónica de lo étnico. Así, la represión de las identidades étnicas, cuando no logró desintegrarlas, ha servido para fomentar el desarrollo de movimientos contestatarios.

LOS MOVIMIENTOS ETNOPOLÍTICOS Y LA CUESTIÓN DE LA REPRESENTATIVIDAD

Por movimientos etnopolíticos entiendo las afirmaciones protagónicas de la etnicidad, estructuradas en forma de organizaciones no tradicionales orientadas hacia la defensa de los intereses de los grupos étnicos. La historia reciente de los movimientos etnopolíticos que se registran en el marco del Estado mexicano es una historia sembrada de confusiones y ambigüedades. Hacia 1975 se realizó el Primer Congreso de Pueblos Indígenas convocado y organizado

por varias instituciones estatales, que pretendieron otorgar un espacio político definido a las demandas étnicas, de acuerdo con la lógica de la estructura corporativa imperante.[4] Reiterando mecanismos tradicionales, numerosos representantes indígenas y muchos que no lo eran fueron transportados por los organizadores e involucrados en un ritual peticionista. Se pudo advertir, sin embargo, el surgimiento de una importante dinámica autónoma, emanada de la interacción entre personas que advirtieron compartir similares problemas. A partir de ese congreso se configuró el Consejo Nacional de Pueblos Indios, el que teóricamente aglutinaba a unas novedosas entidades constituidas por los consejos supremos de cada grupo étnico, los que por lo general fueron arbitrariamente designados por funcionarios estatales. Es decir que se pretendió que los indígenas se comportaran como una corporación más, dentro de un modelo corporativo estructurado de acuerdo con la lógica participativa propuesta por el Estado. Siguieron después varios congresos en los cuales las posiciones indígenas tendieron a ser cada vez más autónomas y menos manipuladas. También los estados han construido organizaciones regionales, como es el caso del Supremo Consejo Maya creado en 1988 por decreto del gobernador de Yucatán y cuyos miembros no representan a nadie, a pesar de ser mayas, ya que pueden ser designados y removidos libremente por el gobernador (*Diario Oficial*, art. 2 y art. 10, 1988). Estos funcionarios continúan siendo usados ritualmente para "representar a los indígenas" en las campañas políticas oficiales. En los años siguientes surgieron organizaciones etnopolíticas nacionales como el autónomo y contestatario Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), o regionales como el Movimiento Indígena del Estado de México, que busca representar a otomíes y mazahuas. Cabe apuntar que han tenido especial repercusión en su ámbito institucional las organizaciones configuradas por maestros indígenas, que fueron asumidos como interlocutores válidos por las autoridades educativas.[5]

[4] Las instituciones organizadoras del encuentro, al que asistió el presidente de la República, fueron la Confederación Nacional Campesina, el Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de la Reforma Agraria. Los indígenas fueron transportados en vehículos oficiales y congregados en alojamientos improvisados, pero hábilmente se fueron apropiando de la dinámica de la reunión, de lo que fui testigo presencial.

[5] Un caso ejemplar es el de la AMPIBAC (Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües A. C.), surgida en 1977 con base en los integrantes de la OPINAC (Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas A. C.). La AMPIBAC ha sido interlocutora

Pero no es mi objetivo reseñar ni cuestionar el desarrollo de los movimientos indios en México, ya que más allá de los problemas coyunturales la legitimidad de su existencia es indudable. Incluso, y a pesar de las manipulaciones, la misma actitud estatal en la década de los setenta supuso el reconocimiento de una presencia política antes negada, presencia que conmocionó a las perspectivas sociales que mayoritariamente consideraban a lo étnico como un derivado de la problemática agraria.[6] Sin embargo, quisiera aproximarme al debatido problema de la representatividad, el que creo supone cuestiones que requieren una reflexión más cuidadosa que la que han merecido hasta el presente. Desde hace años, tanto las instituciones estatales como los grupos contestatarios, las ONG y antropólogos comprometidos, han buscado como interlocutores a los llamados "líderes indígenas". Pero con un inadvertido etnocentrismo subteórico, pocos se han interrogado respecto a la legitimidad de dichos líderes, no sólo por su representatividad, sino por provenir de sociedades con *otros tipos de experiencia de la acción política*. Es entonces fundamental recordar algunas de las características generalizables de la vida política en las comunidades indígenas mesoamericanas, para comprender hasta qué punto las colectividades étnicas encuentran o no su representación a través de los llamados líderes. Debo subrayar que me limito al ámbito mesoamericano, lo que no incluye a las sociedades del norte de México, las que poseen otras tradiciones políticas y culturales.

De manera genérica, pero casi como un tipo ideal, se puede destacar que el ámbito fundamental de la vida política indígena es la comunidad, replegada sobre sí misma, y que tiende a mantener la mayor independencia posible, a pesar de encontrarse económica y políticamente articulada con la sociedad global. Las formas de gobierno local se basan en la autonomía municipal, cuyos funcionarios

ante las autoridades educativas y propulsora de la educación indígena bilingüe-bicultural, participando y realizando encuentros y seminarios sobre el tema. Algunos de los miembros de estas organizaciones tienden a confundir los reclamos étnicos con los de su condición de integrantes de una corporación del magisterio.

[6] Hasta el momento nadie ha considerado necesario retractarse de afirmaciones tales como las aparecidas en la página editorial de la revista *Nueva Antropología* cuando comentaba la realización del Primer Congreso Nacional de Indígenas, señalando que "los indígenas son campesinos mexicanos que, *por azares históricos*, hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintivas" (año 1, núm. 3, 1976:3).

son los que desempeñan los puestos de un sistema de cargos político-religioso rotativo, al que pueden ingresar todos los hombres de una comunidad de acuerdo con sus edades.[7] Los que han cumplido con la totalidad de los cargos del sistema desde los peldaños inferiores a los superiores pasan a integrar el consejo de ancianos; todos pueden llegar a viejos pero pocos son ancianos, ya que ésta es una categoría política que supone la mayor jerarquía. Pero más allá de sus aspectos formales, una de las características fundamentales del sistema es que no constituye una democracia representativa en el sentido artistotélico del término. No existe una delegación de la autoridad colectiva en los "cargueros"; éstos no son "líderes", "representantes" o "conductores" de sus paisanos, sino *guías o reguladores de la interacción* social, política y económica. Es decir gente encargada de que la vida colectiva se mantenga dentro de los cauces que ha seguido siempre, pero que no tienen la capacidad de cambiarla. No poseen un poder delegado por la comunidad que les permita modificar la conducta de los demás habitantes o de representarlos ante el exterior. Por supuesto que este modelo se encuentra sumamente perturbado en la actualidad, pero es el sistema que las mismas etnias reivindican como propio y que confrontan con la manipulación del poder típica de la sociedad nacional.

Si un poder especial tienen las autoridades indias es el *poder de la palabra*: la capacidad de actuar como oradores comunales. Pero no se trata sólo de gente dotada de una especial facilidad de palabra, sino que sabe decir lo que se tiene que decir en cada oportunidad. Así como hasta las peticiones de mano requieren un rígido protocolo verbal a cargo de especialistas, toda la interacción social debe ser orientada por un discurso adecuado. Por ello en la Mixteca alta un hombre de autoridad es *tse ku ka'an wa'a sa'vi*, "el de mayor elocuencia". De igual manera entre los chatinos de Oaxaca los "cargueros" son los depositarios de las *Cha' Cuiya'*, de las palabras justas, de los principios verbales que regulan la vida colectiva (Bartolomé y Bara-

[7] Existe una amplia bibliografía sobre los sistemas de cargos político-religiosos en México. Sobre sus orígenes son especialmente importantes los ensayos de Pedro Carrasco (1961) y de John Chance y William Taylor (1987). Las características actuales son abordadas en una multitud de monografías etnográficas. Cabe destacar que es una institución colonial en la que influyen tanto elementos hispanos como indígenas, cuyo conjunto es asumido como una totalidad propia por las comunidades. Si resulta difícil generalizar al respecto se debe a que cada grupo e incluso cada comunidad ha organizado el sistema de acuerdo con su propia lógica y circunstancias.

bas, 1982:169). Por lo general los parlamentos aluden a la necesidad de reiterar la "costumbre" como herencia de los antepasados, como una norma histórica para las conductas que se van a realizar. El poder vinculado a la palabra que poseen las autoridades comunales es el que les otorga la memoria colectiva de la sociedad, a la que a su vez alimentan con el discurso.[8]

En la experiencia política indígena, el órgano fundamental para la toma de decisiones es la asamblea comunal, dentro de la cual los procedimientos decisorios suponen básicamente lograr el consenso, y no la mayoría. La misma lógica que proyecta la vida doméstica a la social y que hace de los roles públicos una continuidad de los roles privados, extrapolando así el *oikos* a la *polis*, induce a sumarse a un consenso para tratar de no entrar en contradicción con la vida "familiar comunitaria". Se puede no estar de acuerdo con las conclusiones de una asamblea, pero todos aceptarán la legitimidad del mecanismo deliberativo. Cabe apuntar, sin embargo, que es frecuente el faccionalismo comunitario que puede dividir a un pueblo en mitades antagónicas y que tiende a obstaculizar el desarrollo de los comportamientos políticos colectivos.

Habría entonces tres líneas de acción fundamentales para la práctica política: la normatividad del pasado, la jerarquía y el consenso. Acatar la jerarquía de las autoridades y los ancianos supone una actitud similar a la de un hijo que acepta las órdenes de su padre, sabiendo que éstas generalmente no contradicen las reglas de juego de la vida familiar. Y lo anterior no es sólo una comparación, sino que alude a una reiterada metáfora nativa: por ejemplo, los líderes comunales mixtecas de Apoala, los *Tanisa'nu*, son llamados *Tade'e*, autoridades, pero su traducción literaria significaría "mitad padre y mitad madre", es decir padres comunales (López García, 1995). De la misma manera entre los mayas tzotziles el nombre que recibe el consejero comunal es *totilme'il*, compuesto de los términos *tot*, "padre" y *me'*, "madre" (Medina, 1987). Las jerarquías tradicionales se encuentran en muchas oportunidades confrontadas con sectores generacionales o grupos de interés que manejan otras perspectivas de la acción política y que se orientan hacia el desplazamiento de la gerontocracia. Esta apretada síntesis etnológica admite muchas variantes y transformaciones, pero espero que nos permita aproximarnos a la cuestión de la representatividad.

[8] La importancia de la relación entre la palabra y el poder político en las sociedades prehispánicas está ampliamente registrada. Baste como ejemplo señalar que el señor de los mexicas recibía la designación de *huey tlatoani*, lo que aludía a su calidad de principal depositario de la palabra. También entre los mayas de Yucatán existía un funcionario llamado *chun than*, nombre que se traduce como "base de la Palabra o "fundamento del poder", ya que *than* significa tanto lenguaje como poder (Bartolomé, 1988:66).

Las autoridades tradicionales no siempre actúan como "líderes" comunitarios en su relación con instancias externas; los llamados líderes son generalmente *cultural brokers*, agentes o corredores interculturales, que actúan o pretenden actuar como mediadores entre las comunidades y la sociedad envolvente. Muchas veces la función de mediador es delegada por la comunidad en su búsqueda de una articulación más eficiente con el exterior; ello no significa necesariamente una redefinición del liderazgo tradicional, sino la ampliación de sus ámbitos de acción política. Éste sería el caso de la figura del secretario dentro de los cargos municipales, que en las comunidades donde predomina el monolingüismo es adjudicado a las personas que mejor manejan el castellano.[9] Sin embargo, cabe apuntar que en ocasiones, indígenas designados o autodesignados como mediadores tienden a asumir una representatividad de la cual carecen en foros locales, nacionales e internacionales, en los que hablan en nombre de sus paisanos. Todo ser humano tiene el derecho de luchar por su colectividad, pero ello no implica necesariamente ser considerado su representante. Párrafo aparte merecen los intelectuales no tradicionales indígenas que asumen el papel de defensores de sus culturas. Resulta frecuente que sean más reconocidos como interlocutores en la medida en que se parecen más a un intelectual "nacional"; es decir en la medida en que son capaces de pensar y expresarse en términos de lo que la tradición local asume como "occidental". Algunos de ellos han sido reclutados como funcionarios por las instituciones promocionales o educativas vinculadas con tareas en áreas indígenas. Muchos son verdaderos ejemplos de compromiso social, aunque otros tienden a autoidentificarse más por su calidad de funcionarios que por su filiación étnica.

Son entonces difíciles los términos intervinientes en la actualidad

[9] A pesar de que numerosas monografías etnográficas han documentado las características y funciones de los *alter ego* de los principales, se tiende a minusvalorar o no entender su papel crucial en los sistemas políticos contemporáneos. Sin embargo existe una nutrida información al respecto, en la que destacan las obras de Calixta Guiteras Holmes (1965) y de María Esther Hermitte (1970), entre otras.

para la construcción de una comunidad de comunicación interétnica como la que planteara R. Cardoso de Oliveira (1990:15), esto es una comunidad de argumentación intercultural que suponga una negociación horizontal entre las partes involucradas. Este diálogo se hará más difícil en la medida en que no se reconozca la naturaleza de la acción política indígena, la que aparte de los rasgos mencionados no excluye tampoco la vinculación con el ámbito de lo sagrado, en tanto que para el Estado lo político es básicamente secular. Por ejemplo, cuando se entienda que negociar con un anciano, es, en ocasiones, relacionarse con un hombre a quien su comunidad atribuye un especial poder sobrenatural, basado en la capacidad del nahualismo, esto es de transformarse y actuar sobre los *alter ego* animales de sus semejantes,[10] se estará más cerca de reconocer que no se puede dar un diálogo político con los pueblos indios que no asuma explícita y claramente la diferencia cultural. Lo que ahora existe es un monólogo, en el cual una de las partes trata de comunicarse con la otra a través de interlocutores que pretenden ser construidos con base en la lógica política hegemónica.

Las reflexiones anteriores no significan apelar a ningún tipo de purismo culturalista que suponga la apología irrestricta de las formas políticas tradicionales. Parto de la base de que toda sociedad tiene la capacidad y el derecho de redimensionar y rediseñar su vida política, buscando hacerla más eficiente tanto para la vida colectiva como para la relación con el medio social exterior. Sin embargo quiero destacar el riesgo de que esa búsqueda desemboque en un remplazo de las instituciones políticas prexistentes o en su total desnaturalización; es decir que los únicos interlocutores pasen a ser los mediadores y ya no los guías comunales. Es por ello que resulta necesario destacar que suele existir una clara contradicción entre los sistemas tradicionales y los sistemas políticos exógenos que se implantan en los grupos étnicos (tales como los fracasados consejos supremos, etc.), aunque éstos partan de voluntades orientadas hacia la defensa de los intereses nativos. Por lo general dichos sistemas operan objetivamente como estructuras de mediatización, aunque

[10] La figura del secretario es tradicionalmente ambivalente. En ocasiones se trata de un individuo orientado hacia la comunidad, pero en otras es impuesto desde el exterior como un representante del poder mestizo en la comunidad india, tal como ha sido documentado en la década de los cincuenta entre los tzeltales y tzotziles del estado de Chiapas (Aguirre Beltrán, 1981:119-122). Al parecer estos funcionarios espurios fueron remplazados progresivamente por los maestros bilingües.

busquen la defensa de las sociedades que pretenden representar. Las nuevas organizaciones sólo logran servir a los intereses locales en la medida en que se articulen en forma horizontal con los sistemas tradicionales. La redefinición de las estructuras políticas nativas constituye una estrategia necesaria para la construcción de nuevas formas de relación interétnica. Su legitimidad depende de la capacidad para continuar expresando los aspectos fundamentales de la vida colectiva indígena.

MOVIMIENTOS INDIOS Y PARTIDOS POLÍTICOS

Un problema complejo pero de importancia crucial es el representado por la relación de los movimientos etnopolíticos (ME) con los partidos políticos y otros movimientos sociales. De hecho la relación de los ME con el Estado mexicano no es muy diferenciada de su vinculación con el Partido Revolucionario Institucional, que funciona como partido de Estado. A pesar de sus intentos, el gobierno federal no logró construir un movimiento indígena homogéneo que se comportara como una corporación más, y que por lo tanto fuera predecible en términos de sus propuestas y dinámica política. El carácter cada vez más autogestionario de las movilizaciones y organizaciones indias, así como la creciente radicalización de sus demandas, contribuyeron a la imposibilidad de establecer un control unitario sobre las mismas. La acción estatal de satisfacer esporádicamente algunos reclamos puntuales no ha sido suficiente para asegurar una clientela política estable. La estrategia básica continúa siendo, entonces, intentar la coopción partidaria de las autoridades y líderes indios, pero sin contar con un mecanismo de control político generalizado de las organizaciones indígenas. Se ha orientado así el Estado, y consecuentemente el partido oficial, al desarrollo de un esquema de acción política respecto a las etnias que puede ser caracterizado por la *apropiación electoral*, la *participación simbólica* y la *participación ritualística*. La *apropiación electoral* se produce en muchos ámbitos indígenas, de los cuales Oaxaca sería un buen ejemplo. En las últimas décadas el PRI ha buscado y logrado registrar las planillas de autoridades tradicionales como si fueran propias. En un principio, y a raíz de la indiferenciación entre partido y gobierno, los comuneros creyeron que se trataba de un trámite necesario para legalizar sus autoridades elegi-

das en asambleas ante las instancias oficiales. Desde hace ya algunos años la mayoría de las comunidades comprendió que este registro significaba una pertenencia partidaria, pero siguieron practicándolo para evitar que el partido gobernante interfiriera con la vida política interna. Así, la defensa de la autonomía comunitaria supuso una aparente pertenencia partidaria. Este mecanismo, un tanto perverso, es el responsable de las supuestas votaciones masivas por el PRI en muchas regiones indígenas.

La *participación simbólica* es aquella que se establece por medio del nombramiento de funcionarios y legisladores indígenas, tanto en los ámbitos regionales como en los federales. Dichos individuos, designados por la burocracia política, aparecen como símbolos de la presencia indígena en las instituciones republicanas. Pero los nombramientos son hechos a título personal o partidario, y no como representantes de sus respectivos grupos culturales; por lo general no se espera que actúen hacia la cuestión étnica más que en el nivel discursivo o retórico. De hecho, una actuación decidida respecto a problemas concretos resultaría inusual y fuera del papel acordado.

La *participación ritualística* es de naturaleza más compleja puesto que supone la realización de rituales participativos, cuyo objetivo no es sólo propagandístico, sino que también son utilizados como legitimaciones históricas y culturales por algunos sectores del PRI; es decir, como una apelación a lo indígena que busca el reencuentro ritual con la "esencia de lo campesino y popular", que alguna vez diera origen al partido. Éste es el caso de los actos políticos del partido oficial. Veamos un ejemplo paradigmático del que fuera testigo: cuando en 1988 el entonces candidato a la gubernatura del indígena estado de Oaxaca inició su campaña lo hizo simbólicamente en la localidad de Guelatao, pueblo de tradición zapoteca (aunque en él ya no se habla el idioma), donde naciera el héroe nacional indio Benito Juárez. Ese foro de consulta popular supuso no sólo el tradicional "acarreo" de público participante, sino también recurrir a un numeroso grupo de "líderes indígenas" representantes de cada una de las etnias del estado. Dichos "líderes" habían sido apresuradamente reclutados por el Instituto Nacional Indigenista y otras dependencias, y sus ponencias, en las que exponían demandas y ofrecían el apoyo partidario de sus comunidades, fueron redactadas con el auxilio de un grupo de funcionarios de las instituciones que participaban en la organización. La cobertura periodística no fue muy

importante y la localidad tiene pocos habitantes; por ello el objetivo del acto suponía más una legitimación ritual del candidato, por demás consciente del carácter construido de la reunión, que un masivo acto propagandístico partidario. Los ejemplos se podrían multiplicar ya que esta práctica se reitera con gran frecuencia, recurriendo siempre a grupos de indígenas que son nombrados "representantes" por los funcionarios del partido gubernamental, y que actúan como público o interlocutores en las asambleas partidarias.[11] Resulta evidente que los movimientos etnopolíticos autogestionados no tienen demasiado lugar dentro de un esquema de apropiación y participación política como el esbozado.

El Partido Acción Nacional (PAN), al que se identifica con un cierto tipo de derecha histórica, no muestra una clara definición programática respecto a las etnias. En el nivel implícito aparece como un remanente de la perspectiva integracionista, ya que tiende a considerar a los indígenas como supervivencias de un pasado que debe ser superado. Sus únicas propuestas al respecto pretenden reiterar los tradicionales esquemas desarrollistas, orientados hacia el mejoramiento de las condiciones de vida y el incremento de la productividad de los campesinos indígenas. De hecho es el sector que con mayor claridad considera y propone que la solución de la cuestión étnica pasa por la desaparición de sus protagonistas, los que supuestamente impedirían la configuración de un país "moderno".

A su vez la Iglesia católica partidaria de la teología de la liberación ha actuado y actúa como una decidida aliada de algunos movimientos. Recordemos su participación en el Primer Congreso Indígena "Fray Bartolomé de las Casas" realizado en Chiapas en 1974. Incluso se ha buscado elaborar una aproximación evangélica respetuosa y compatible con las religiones indias. Sin embargo, aun esta minoritaria Iglesia comprometida tiende a realizar un reduccionismo económico de lo étnico: indio igual a indigente; se trata de defenderlos de la explotación y de la violencia pero no de valorar su cultura. Por otra parte, tarde o temprano la actividad eclesiástica entra en contradicción con el mundo indio en su manifestación cosmológica. Las religiones indias actuales expresan una apropiación

[11] Así lo exhibe, por ejemplo, la reunión en febrero de 1994 del entonces candidato presidencial por el PRI con 228 "representantes" de un autodenominado Consejo Indio Permanente, quienes le ofrecieron su respaldo electoral, invocando un mandato y una representación política de la cual carecían.

de la religión del dominador, su reformulación en términos locales o bien su rechazo en la afirmación de la propia perspectiva de lo sagrado. En muchas oportunidades la Iglesia católica no se podría reconocer a sí misma en las prácticas litúrgicas indias, y mucho menos aceptar rituales tradicionales de naturaleza "pagana". La retórica del respeto a las religiones nativas resulta entonces hueca ante la práctica evangélica que supone la imposición de un sistema ético e ideológico externo.

La vinculación de los movimientos etnopolíticos con otros grupos de interés, tales como las organizaciones no gubernamentales (ONG), ha tenido éxitos y también fracasos. Por lo general los logros se basan en la existencia de objetivos comunes, y los fracasos en las propuestas asistencialistas que desconocen las iniciativas propias de los movimientos indios. En especial algunas asociaciones ecologistas han buscado relacionarse con los indígenas, en la medida en que éstos representarían el modelo, aunque un tanto idealizado, de una forma de convivencia con la naturaleza que no supone su radical destrucción. Así, en los últimos años, numerosas ONG han respaldado movilizaciones nativas, especialmente aquellas que suponían la defensa de recursos naturales.[12] Quizá la mayor debilidad de estas alianzas se encuentre en la idealización del mundo indígena. Sin embargo representan un modelo de acción conjunta, basado en un mutuo compromiso, viable cuando existen intereses compartidos entre un sector de la sociedad nacional y las comunidades étnicas.

La relación de los movimientos etnopolíticos con las organizaciones y partidos de la izquierda en general es de tal complejidad que daría lugar a una larga polémica. Sin embargo creo necesario apuntar algunas ideas generales sobre el tema, haciendo la salvedad de que todo tratamiento esquemático tiende a dejar fuera las múltiples excepciones. Recordemos en primer lugar que durante mucho tiempo la cuestión étnica fue incluida en forma genérica dentro de la problemática agraria por parte de la mayoría de los ideólogos políticos de izquierda. El economicismo actuó como un filtro en la percepción de la realidad; lo étnico fue entendido sólo como un fenómeno superestructural y declarado "contradicción secundaria", ya que la situación de clase era considerada la cuestión fundamental. Cabe destacar que en los últimos años esta perspectiva reduccionista ha cambiado en forma definida. Sin embargo aún se mantiene una visión instrumental derivada del tardío descubrimiento del potencial político de la etnicidad; así los indios son ahora la bandera que el mismo economicismo negaba. Es decir que falta aún reconocer a los grupos étnicos no sólo como sociedades subordinadas y explotadas, sino también como proyectos alternos bloqueados por el colonialismo, cuya reactualización política supondrá también una transformación del Estado en términos multiétnicos. Cuando la dimensión civilizatoria de lo étnico y el papel de la cultura en la construcción de las identidades colectivas son minusvalorados, la etnicidad tiende a ser percibida sólo como un factor instrumental para el logro de un proyecto político solidario, pero que puede prestarse a todo tipo de confusiones y manipulaciones. Uno de los desafíos de los movimientos progresistas contemporáneos radica precisamente en repensar la misma naturaleza del nuevo mundo que se busca construir, mundo en el cual las relaciones interculturales deberán ser asumidas como uno de los componentes clave de la dialéctica social global.

Parecería que un denominador común a muchas de las instituciones y agrupaciones que entran en relación con los movimientos etnopolíticos radica en la incomprensión de la existencia de una cuestión no sólo económica y política, sino que también atañe al mismo proceso de construcción civilizatoria. Incluso los que hacen énfasis en el tema son acusados de "etnicistas" o "culturalistas", buscando así descalificarlos políticamente. Sin embargo, desde una perspectiva menos inmediatista se puede proponer que la autodeterminación política y el bienestar económico de los grupos étnicos no son sino el paso inicial para la reactualización de proyectos sociales alternos, de los que son portadores los actuales herederos de la tradición civilizatoria mesoamericana.[13]

[12] Éste sería el caso del Grupo de Estudios Ambientales A. C. (GEA), que se vinculó a la lucha del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas en contra de la construcción de la presa San Juan Tetelcingo. Incluso los nahuas, con su colaboración, elaboraron un proyecto alternativo para el uso de los recursos naturales de la región.

[13] Cuando se habla de la tradición mesoamericana debe quedar claro que no aludo a una ideal y abstracta sociedad prehispánica, sino a la configuración sincrética actual resultante de la larga historia de relaciones interétnicas, pero aún capaz de ofrecer una significativa reserva de alteridad creadora.

LA INSURGENCIA INDIA

En los últimos años han hecho eclosión una multitud de respuestas etnopolíticas que responden a problemas concretos, dando lugar a movimientos que se configuran como nuevos sujetos sociales. Ya no se trata de las tradicionales asociaciones de petición sino de grupos de lucha. Entre otros muchos ejemplos se puede citar el caso de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata, desarrollada en 1979 como resultado de las luchas de los purhépechas de Michoacán en contra de ganaderos mestizos. Resulta imposible dejar de mencionar aquí a la decana de las organizaciones etnopolíticas que lucha por la autonomía regional, la COCEI, la combativa Confederación Obrero Campesina Estudiantil del Istmo, surgida a mediados de los setenta y que aglutina a una parte de los zapotecas *binnizá* del Estado de Oaxaca (Campbell, Binford, Bartolomé y Barabas, 1993). En el mismo estado y desde hace años, el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) registra una historia política signada por la violencia que ha cobrado numerosas vidas. Otro movimiento que pretende la movilización conjunta de una etnia es el protagonizado por los chontales de Tabasco a través del Consejo de Pueblos de Nacajuca. Algunos movimientos buscan incluir a dos o más etnias involucradas en problemáticas comunes, como en el caso de la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra, ASAZCHIS. Más reciente y también de naturaleza multiétnica es la Coordinadora Regional Chinanteca, Mazateca y Cuicateca perteneciente al Frente Independiente de Pueblos Indios (CORECHIMAC-FIPI), que pretende representar los intereses regionales de las tres etnias. La lista podría ser interminable, puesto que con frecuencia surgen nuevas asociaciones, aunque muchas de ellas son en realidad cooperativas de productores. Ejemplos de esta multiplicidad serían el Comité de Productores de la Meseta Purhépecha o la Asociación Rural de Interés Colectivo de Chiapas (ARIC-Unión de Uniones), que nuclea a docenas de asociaciones locales y regionales inicialmente configuradas como destinatarias de planes y créditos estatales.

Es precisamente en el marco de la movilización en pos de demandas económicas, políticas y culturales de las etnias que surge el estallido insurreccional protagonizado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.[14] Las causas del movimiento se encuentran tanto

[14] En los momentos en que corrijo estas páginas (octubre de 1997) el gobierno nacional se encuentra negociando con la guerrilla y no queda claro cuál será el resultado final de los probables acuerdos. Es difícil reflexionar sobre sucesos tan inmediatos y con información indirecta, periodística y fragmentaria: se corre el riesgo de que lo vertiginoso de los eventos supere el análisis coyuntural, haciéndolo rápidamente obsoleto.

en la pobreza como en un sistema interétnico regional neocolonial, aunque no pueden ser reducidas a éstas ya que son situaciones comunes a muchos ámbitos. Las influencias y apoyos externos pueden ser diversos, pero lo que aquí importa destacar es la composición étnica mayoritaria y el proyecto de futuro que parecen demandar. En la guerrilla participan fundamentalmente indígenas migrantes descomunalizados, quienes comenzaron a arribar a la selva lacandona a partir de 1960, provenientes de la región de los Altos e incluso de otros estados, fundando nuevos poblados multiétnicos que utilizaron el español y el tzeltal como idiomas francos (Fábregas, 1994). En ese medio indígenas y no indígenas reconstruyeron los vínculos que los unían y remodelaron su identidad social, a partir de nuevas propuestas ideológicas y organizativas protagonizadas por asociaciones de productores, grupos cooperativos, uniones ejidales, etc., que lograron una resocialización de los migrantes a través de las experiencias de luchas políticas (Leyva, 1994). La descomunalización no fue la condición necesaria para la generación de una nueva conciencia colectiva, ya que la comunidad es el ámbito básico de la resistencia que ha permitido la supervivencia política y cultural. Pero el diferente estilo de vida en el que se generalizaron las relaciones extracomunitarias contribuyó, en este caso, a la configuración de una identidad genérica más allá de las adscripciones localistas.

Prueba del impacto regional y nacional del EZLN es que el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas, estructurado poco después del comienzo de la guerrilla zapatista, llegó a convocar a 280 agrupaciones locales que se adhirieron a los postulados rebeldes, a pesar de haber sido promovido por las autoridades nacionales. De igual manera han surgido expresiones de apoyo desde los phurépechas de Michoacán hasta grupos tan distantes como los mayos de Sonora. Incluso el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena organizó una marcha al D. F. en apoyo al EZLN. Entre el 8 y 9 de abril de 1994 se reunió un Parlamento Indígena de Baja California, integrado por autoridades tradicionales de los grupos paipai, kiliwa, cucapá, cochimí y kumiai, en el que se apoyaron las demandas de los insurgentes (Parlamento, 1994:20). En Oaxaca se han

realizado hasta el momento (1-10-1996) tres reuniones del Foro Estatal Indígena Permanente donde los pronunciamientos zapatistas son el tema central del debate. Una de las propuestas zapatistas, que ha logrado la adhesión de diferentes comunidades indígenas, es la referida a la cuestión de las autonomía de los pueblos indios. Precisamente dentro de las negociaciones realizadas con el gobierno se planteó "un nuevo pacto entre los integrantes de la federación que acabe con el centralismo y permita a regiones, comunidades indígenas y municipios autogobernarse con autonomía política, económica y cultural".

Sin embargo, y a pesar de la claridad y agresividad del mensaje emitido por la guerrilla zapatista, el carácter indio del levantamiento fue oficialmente negado al principio, y en la actualidad se insiste en que los mayas están manipulados. Resulta demasiado difícil aceptar que uno de los símbolos de la identidad nacional cuestione al mismo Estado cuya profundidad histórica contribuye a fundar. Por otra parte el racismo implícito en la sociedad política supone que los nativos requieren una dirección externa. Pero progresivamente se ha ido reconociendo que la masiva insurrección indígena expresa en forma abrumadora una voluntad de liberación económica y reactualización étnica, ante un Estado que no asume orgánicamente su naturaleza plural y tolera arcaicas formas de explotación económica. El EZLN ha logrado proyectar la cuestión étnica en México a su verdadera dimensión política, lo que deberá transformar radicalmente las perspectivas asistenciales y desarrollistas vigentes. Toda propuesta referida al porvenir de México ya no podrá ignorar la presencia de las sociedades indígenas y su necesaria participación en la futura configuración de la estructura político-organizativa del Estado.

PROPUESTAS DE FUTURO: LA CUESTIÓN DE LAS AUTONOMÍAS

Los objetivos explícitos de las luchas indígenas contemporáneas no aparecen inicialmente orientados por un propósito unitario, sino que tienden a encaminarse hacia cuestiones puntuales, aunque por lo general no ignoran su inserción dentro de problemáticas globales. Por supuesto que en sociedades de tradición agraria la tierra representa una demanda fundamental, pero ésta no se refiere a la tierra entendida sólo como un medio de producción. Para las culturas nativas la tierra representa una metáfora básica de la existencia comunitaria cuyos significados son complejos, ya que el territorio es la base de una multitud de simbolizaciones culturales. Se podría proponer también la existencia de una demanda generalizada hacia la obtención y gestión propia de nuevos recursos, así como el manejo autónomo de los recursos económicos, políticos y culturales preexistentes. Es decir que las demandas explícitas suponen una voluntad política coincidente con las propuestas de las declaraciones del Grupo de Barbados (I, II y III) en lo que atañe a la autogestión, autodeterminación y autonomías indígenas. Estos procesos se inscriben ahora dentro del marco —limitado aunque representa un avance— proporcionado por las reformas constitucionales que reconocen la pluralidad cultural del Estado. Pero tal vez la aparición más significativa es una creciente orientación hacia la *configuración de autonomías*, es decir a la delimitación de espacios territoriales, políticos, jurídicos, económicos, lingüísticos y culturales, que constituyan jurisdicciones sobre las cuales las etnias ejerzan un control definido. Se trata de la demanda explícita ya no sólo de derechos culturales sino también económicos y políticos. En términos del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, la autonomía indígena sería un "proceso de apropiación de la política, la economía y la cultura por los propios pueblos indígenas".[15] Sin embargo, no existe hasta el presente un modelo definido para esas autonomías. Sólo se pueden apuntar algunas de sus características posibles con base en las mismas demandas de los grupos étnicos.[16]

[15] Una reciente asamblea india realizada en San Antonio Eloxochitlán, Oaxaca (10-3-1995), para la elección de un consejo regional, y que reunió a mazatecos, nahuas y algunos mixtecos, definió a la autonomía como la capacidad de seguir manteniendo su independencia comunal al margen de todos los partidos políticos. También propusieron la necesidad de la presencia étnica en las cámaras legislativas estatales, pero no a título personal o partidario, sino como representantes de los grupos de los cuales forman parte. Incluso destacaron que entender las autonomías como separatismo es una estrategia oficial orientada a cuestionar la legitimidad de las luchas indígenas por su autodeterminación.

[16] Es necesario aclarar que hasta el presente ninguna de las demandas de autonomía, como las formuladas en el Tercer Congreso de Comunidades Indígenas Michoacanas (12-3-1994), o las derivadas de la reunión del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas en Chiapas, CEOIC (13-2-1994), ni las reformas constitucionales propuestas por el Frente Independiente de Pueblos Indios (20-4-94) o por la Convención Nacional India y Campesina de Chiapas (30-10-1994) o por la Convención Nacional Indígena reunida en Tlapa, Guerrero (17-12-1994) proponen la autonomía como separatismo, sino como autodeterminación frente al Estado.

Pero las autonomías como figuras concretas sólo podrán resultar de las negociaciones y pactos que las sociedades indígenas establezcan con el Estado. Configurarlas por decreto unilateral reiteraría el verticalismo que condenaría el proyecto al fracaso.[17]

Indudablemente es ésta una cuestión sumamente compleja que no puede entenderse en función de referentes externos a la realidad local, y esto viene al caso ya que no está ausente en el discurso del momento la apelación al modelo representado por las autonomías españolas. Sin embargo es muy diferente la negociación que pueden establecer los catalanes, poseedores de varias centrales atómicas, o los vascos, dotados de una gran industria pesada, de la que pueden comprender sociedades absolutamente carentes de bienes y servicios a los cuales —sin embargo— tienen legítimo derecho. Una región autónoma indígena no puede reiterar el modelo de pobreza y dependencia que las caracteriza hasta el presente. No se puede constituir como una nueva asociación de petición de recursos, sino como un ámbito que progresivamente adquiera la capacidad de relacionarse igualitariamente con el resto del país. El control de los recursos prexistentes, cuando éstos son escasos, no asegura la autonomía política: el riesgo implícito sería la configuración de reservaciones controladas a través de una nueva *indirect rule*. Un paso inicial que se requiere es invertir la dirección del flujo económico, que tradicionalmente ha circulado de las áreas indias hacia las metrópolis, así como asegurar el control local de los recursos federales. No se trata sólo de una estrategia redistributiva, sino de contribuir a reparar injustas asimetrías de clase, históricas y regionales, buscando una sociedad más igualitaria. Sólo así la articulación de la diversidad será posible en el marco de un país orgánicamente pluricultural.

Las autonomías constituyen uno de los posibles modelos, aunque no el único, para nuevas formas de convivencia interétnica. Su importancia hace necesaria una cuidadosa y profunda reflexión que parta del conocimiento de la realidad y no de ideologizaciones apresuradas. Creo que todos debemos contribuir a la elaboración

[17] Una de las consecuencias de la Convención Nacional Democrática que tuvo lugar en Chiapas, en 1994, fue la realización de tres (hasta el momento) reuniones de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (abril, mayo y agosto de 1995). Dichas reuniones se han dedicado a la elaboración de una Iniciativa de decreto para la creación de regiones autónomas. Sin embargo aún no se puede decir que estos congresos respondan a una demanda de los ámbitos comunitarios.

de la esperanza; pero no podemos reiterar las confusiones teóricas del pasado que se tradujeron en dramáticos errores políticos.[18] Escapa a los límites de este ensayo realizar un planteo global del tema, el que por otra parte debe partir del análisis de las demandas indígenas, pero creo necesario destacar algunas cuestiones que espero contribuyan a la discusión contemporánea. Por ejemplo, se ha planteado que el derecho a la autodeterminación correspondería sólo a las sociedades que puedan ser caracterizadas como "pueblos" por cumplir con ciertos requisitos culturales, territoriales e identitarios (Villoro, 1994:48). Sin embargo, no todos los considerados como grupos étnicos sobre la base de definiciones conceptualmente imprecisas, poseen continuidad territorial ni constituyen formaciones lingüísticas y culturales homogéneas que puedan identificarse entre sí. Esta caracterización excluiría a la mayor parte de los grupos etnolingüísticos de México, tales como los mayas, nahuas, mixtecos o zapotecos (para citar sólo a macro y mesoetnias), por estar asentados en territorios discontinuos, poseer diferenciados repertorios culturales, hablar variantes lingüísticas a veces ininteligibles entre sí y carecer de una identificación colectiva. Conocer y respetar la diversidad interna de lo étnico debe ser parte integral de cualquier perspectiva de futuro. El riesgo, derivado de la perspectiva de la "indianidad genérica", es unificar artificialmente a grupos etnolingüísticos cuyos miembros no tienen una identidad y una experiencia política conjuntas.

Otra cuestión es el planteo de las llamadas regiones pluriétnicas autónomas (RPA), que teóricamente incluirían a miembros de distintas etnias, conjuntamente con la población mestiza asentada en la región (Díaz-Polanco, 1991). Dicha perspectiva aparece como un derivado de la experiencia nicaragüense, tal como se advierte en el manejo del concepto de región como un ámbito multiétnico, imaginado de acuerdo con el modelo de la costa atlántica de Nicaragua, es decir una región específica, con una configuración histórica y cultural diferenciada del resto del país. Sin embargo creo que su pertinencia para el caso mexicano es cuestionable, ya que en México existen multitudes de ámbitos étnicos y multiétnicos cuya regio-

[18] Durante los primeros años de la Revolución sandinista la falta de una perspectiva analítica de orientación cultural que ayudara a comprender la etnicidad de mísquitos, sumos y rama se tradujo en errores políticos que llevaron a una confrontación armada, con toda su cruel secuela de muerte y destrucción.

nalización, y consiguiente delimitación, es muy problemática y puede llegar a ser injusta y arbitraria. No se manifiesta con nitidez cuáles serían los criterios intervinientes en la definición de una región, ya que si la pertenencia cultural no es criterio suficiente, sólo se crearían nuevas jurisdicciones político-administrativas, no muy diferentes de las existentes. Por ejemplo, una de las regiones histórica y culturalmente más singulares de México, la península de Yucatán, incluiría territorialmente tanto a los mayas como a sus tradicionales explotadores. Por otra parte, grupos étnicos minoritarios que están circunscritos a uno o dos pueblos se diluirían políticamente dentro de una región que los incluya junto a grupos mayoritarios, como en el caso de la microetnia chocholteca de Oaxaca, que comparte el territorio con la macroetnia mixteca. En ambos casos la representación política proporcional supondría la conflictiva configuración de un grupo hegemónico.

La propuesta de las RGP, formulada por ideólogos y retomada por organizaciones, aunque aún no por las bases comunitarias, tiende a reiterar precisamente un modelo de convivencia históricamente ineficiente y conflictivo. Se supone que por un acto de voluntarismo mágico en dichos ámbitos indígenas de distintas etnias y mestizos convivirían de manera armónica, en una especie de paraíso igualitarista. Incluso uno de sus promotores señala que "la autonomía regional debe tener un carácter unificador de los distintos grupos étnicos y nacionales que convivan en un determinado territorio" (López y Rivas, 1994). Es decir que se retorna al planteo integracionista, pero ahora con una circunscripción regional: los distintos grupos étnicos y los mestizos de un área deben "integrarse" para configurar una autonomía. Estos espacios autonómicos cuyos límites serían obviamente arbitrarios, al no reflejar fronteras culturales, tendrían órganos políticos donde "deberán estar representadas todas las colectividades étnicas que allí convivan [...] la autonomía parte del presupuesto que, como regla, en las regiones tendrán que convivir distintos grupos socioculturales" (Díaz-Polanco,1991a:228-229). Desde mi punto de vista este planteamiento significa alterar radicalmente los sistemas políticos nativos y la estructura local de toma de decisiones, así como incrementar el faccionalismo, la tensión interétnica, la competencia por recursos y la confrontación cultural. Justamente es en los sistemas interétnicos localizados donde se registra el mayor nivel de conflicto, no sólo inter sino también intraétnico, como lo comprueban las constantes y violentas disputas territoriales entre comunida-

des: no se puede cambiar un panorama regional concibiéndolo como espacio aislado de su contexto nacional.

Un aspecto crucial a tomar en cuenta dentro de la autodeterminación política radica en la existencia de diferentes niveles asociativos, ya que no sólo la lengua y la cultura, sino también los espacios políticos y sociales de las etnias, son generadores de filiación. Los grupos parentales, la comunidad, la agencia o el municipio son niveles de integración que proporcionan una adscripción no sólo social sino también identitaria, en muchos casos caracterizable como una "identidad residencial", es decir circunscrita a la comunidad de origen y residencia. Por ello, para lograr crear una nueva identidad colectiva, las denominadas regiones pluriétnicas autónomas tendrían forzosamente que recurrir a estrategias hegemónicas similares a las tradicionalmente utilizadas por el Estado.[19]

Por otra parte cabe señalar que ya existen autonomías relativas de hecho, representadas por los gobiernos municipales indios, que muchas veces recurren a la pertenencia aparente a partidos políticos para mantener su independencia. Sólo en Oaxaca hay más de cuatrocientos municipios cuyas autoridades son electas siguiendo "usos y costumbres" a través de asambleas comunitarias, aunque en oportunidades los "cargueros" designados son después apropiados por el PRI. Incluso en algunas comunidades biétnicas existen formas políticas autonómicas, a pesar de estar signadas por las posiciones subalternas de los indígenas, como entre los amuzgos y mixtecos de la costa oaxaqueña, donde hay gobiernos municipales dobles que representan a nativos y mestizos (Barabas y Bartolomé, 1986). Y es que no se trata de un fenómeno novedoso, ya que durante siglos los indígenas han luchado en forma explícita o implícita por obtener o mantener algunos niveles de autodeterminación: las propuestas contemporáneas referidas a las autonomías sólo reflejan y actualizan procesos centenarios. Los comentarios anteriores no suponen la existencia actual de relaciones políticas simétricas o realmente autónomas, pero sí que la realidad tiene más matices de los que reconocen los discursos que promueven propuestas de autonomías, referi-

[19] Hasta hace pocos años algunos ideólogos negaban toda especificidad a las luchas étnicas afirmando, por ejemplo, que "el hecho de que se observen *particularidades* culturales en estos grupos, no autoriza para considerarlos en las actuales circunstancias como portadores de una *originalidad* que les permita acceder a una vía propia, a realizar sus propios esquemas de desarrollo (Díaz-Polanco, 1978:21).

das a sociedades percibidas de forma esquemática y por lo tanto insuficientemente comprendidas.[20] Quizá la ampliación constitucional de las facultades de los municipios indios, su redefinición administrativa y la posibilidad de una mayor articulación política, económica y cultural entre sí, representen una base posible para la reconfiguración de comunidades étnicas en términos de colectividades autónomas, basadas en la libre asociación de grupos pertenecientes a una misma cultura.

Finalmente, se podría destacar que existe cierta tendencia a identificar lo étnico con lo nacional e incluso con lo estatal para tratar de legalizarlo, es decir, para hacerlo más compatible con la lógica política occidental. Así Luis Villoro (1994:44) asienta que "el concepto de *nacionalidad* suele añadir al de *etnia* la voluntad de constituir un Estado". Quizás el concepto de nación tenga más prestigio que el de etnia, pero ello se debe más a su uso político por parte del Estado que a sus contenidos reales. Tal como lo apuntara Alcida Rita Ramos (1993:12), si bien el concepto de etnia ofrece cierta oscuridad política, el de nación es complejo y se presta a todo tipo de confusiones. Debemos recordar que los propios estados son los creadores de la noción de "identidad nacional", esas comunidades imaginarias a las que alude Anderson (1983), entre miembros de distintas etnias y grupos sociales involucrados en una misma hegemonía; así, la construcción de la nación es resultado de la voluntad política del Estado. Pero las etnias no tienen por qué reproducir los modelos de convivencia social generados por los sistemas estatales occidentales. Y tampoco tienen obligatoriamente que plantearse la autonomía en términos de configuración estatal independiente. Es necesario renunciar a la identificación entre comunidad política autónoma y configuración estatal. Una de las dimensiones civilizatorias alternas de las que son portadoras las etnias radica precisamente en sus propias experiencias sociorganizativas que proporcionan otras perspectivas de lo político. Es por ello que proponer un carácter nacional a lo étnico no debe suponer pensarlo en términos de la homogeneidad que la tradición occidental atribuyó a las naciones a partir de las revoluciones burguesas europeas. Las sociedades realmente plurales del futuro tendrán que basarse en la articulación igualitaria de las diferencias entre grupos culturales alternos, pero esa articulación no supondrá la relación entre unidades homogéneas sino también internamente diversas. Todas las creatividades culturales y sociales se han nutrido, a lo largo de la historia, de la relación entre alteridades. Si asume este desafío, México tiene la potencialidad de ofrecer al mundo un ejemplo inédito de convivencia humana.

[20] Precisamente H. Díaz-Polanco (1991:210-230) proporciona como modelo de lucha histórica por la autonomía regional el caso de los zapotecas del istmo de Tehuantepec, lo que constituiría un referente para configurar una región pluriétnica autónoma: no podía haber elegido peor ejemplo. Está fuera de toda discusión la legitimidad de la centenaria lucha de los zapotecas binnizá, pero es también indiscutible que éstos se comportan objetivamente como una etnia regional dominante que subordina económica y culturalmente a las otras. De hecho se registra un proceso de "zapotequización" creciente, incluso lingüística, de los zoques, chontales, huaves y mixes bajos, que comparten el istmo con los combativos y vitales binnizá. ¿Quiénes serían los representantes de esta RPA?

8. EL DERECHO A LA EXISTENCIA CULTURAL ALTERNA*

EL PLURALISMO RETÓRICO

Al igual que la ecología, el tema de los derechos humanos está de moda. Resulta indudable que debemos congratularnos por esta moda y esperar que no sea efímera. Sin embargo, cuando se generan tantos discursos sobre un tema, cuando cataratas de palabras se pronuncian y publican en todos los idiomas invocando los mismos principios, llega un momento en que no se pueden distinguir muy bien los logros de los anhelos, las realizaciones de los propósitos, las voluntades de sus concreciones. Por otra parte, cuestiones como la ecología y los derechos humanos plantean un problema específico: carecen de antagonistas dialécticos. Todo el mundo está de acuerdo en que se debe preservar la naturaleza y también todos concuerdan en que los derechos humanos deben ser respetados. Pero este armónico panorama deja de serlo en cuanto nos aproximamos a algunas de sus manifestaciones concretas; entonces advertimos que a pesar de ese mar de palabras la naturaleza continúa siendo destruida y que, no obstante el humanismo retórico, millones de seres humanos continúan siendo objeto de la más descarnada violación de sus derechos. El verdadero antagonista de estos discursos no es entonces un discurso alterno, sino la práctica de intereses específicos, mucho más difíciles de combatir que un conjunto de planteos teóricos.

Pero no es mi objetivo referirme a la cuestión ecológica, sino a un campo específico de los derechos humanos, el que podríamos conceptualizar como *el derecho a la existencia cultural alterna*, es decir el derecho a la diferencia que se debe reconocer a los pueblos indígenas. En junio de 1992 la magna reunión de Río de Janeiro propugnó

* Una primera versión de este ensayo fue presentada en la III Reunión Sobre Identidad en América Latina (FLACSO), realizada en Brasilia en diciembre de 1992.

la valoración y el respeto a la biodiversidad; esto es justo y también lo es la preocupación mundial por la destrucción de las selvas tropicales o la extinción de millares de especies animales. Pero resulta quizá contradictorio que mucho menos concurridos y resonantes sean los foros en los que se trata de otra de las formas de la biodiversidad, que tal vez nos sea más cercana: me refiero a la riqueza de la diversidad cultural humana, al carácter plural y múltiple de la experiencia colectiva de nuestra especie, la que también está siendo radicalmente agredida por la expansión de las hegemonías estatales y de la globalización occidentalizante que pretenden homogeneizar la diversidad, ya que históricamente han confundido la diferencia con la desigualdad.

Una vez más, al igual que en el caso de la ecología, la realidad es muy diferente al discurso y a la retórica. Durante los últimos años, tal vez desde fines de los setenta, asistimos en América Latina en general y en México en particular a una aceptación formal por parte de las autoridades estatales de la vigencia del pluralismo cultural. Incluso los sectores mayoritarios de las ciencias sociales y de la sociedad civil, que a partir de los enfoques economicistas, habían negado o minusvalorado la importancia de la etnicidad, reconocen ahora que es una presencia insoslayable. El discurso actual se nutre de una semántica antes condenada, por tratarse de la expresión de aquellos que eran despectivamente calificados de "etnicistas", dentro de las tipologías sin imaginación (ni información) que en su momento estuvieron en boga (nunca he leído una autocrítica al respecto).

Pero independientemente de los avatares de las polémicas intelectuales o políticas, el discurso oficial contemporáneo tiende a reflejar la perspectiva pluralista, aunque no estoy muy seguro de que se haya comprendido bien su alcance. Por lo general se trata de la aceptación formal y retórica de un derecho, que en la práctica no puede ser ejercido, por la misma acción pasada y presente de los aparatos estatales. Acción tendencialmente orientada hacia la homogenización cultural de las poblaciones étnicamente diferenciadas, cuya alteridad es percibida como un obstáculo para la construcción de la colectividad nacional. Esta contradicción inhibe la concreción del pluralismo que se proclama y con ello se contribuye a imposibilitar que las sociedades víctimas del colonialismo puedan reasumir sus proyectos históricos bloqueados. Tal vez estas reflexiones puedan parecer un tanto pesimistas, pero se debe a que no están basadas en los discursos, sino en la confrontación con realidades, que distan mucho

de ser optimistas en lo que atañe a la posibilidad de existencia cultural de sus protagonistas.

ESTADOS Y MINORÍAS ÉTNICAS

La compleja y difícil relación entre los estados y las minorías étnicas no constituye un problema exclusivo de México, sino que representa una situación común a toda América Latina. Tampoco puede ser entendida como una cuestión coyuntural, que depende de gestiones políticas más o menos eficientes para solucionarse, sino como un fenómeno estructural que se relaciona íntimamente con la misma naturaleza de los aparatos políticos estatales. La inserción de las minorías étnicas en el seno de las formaciones estatales resulta siempre conflictiva, puesto que los estados se comportan como formas sumamente coercitivas de organización socioestructural, que tienden a inhibir la vigencia de cualquier tipo de unidad diferenciada dentro de su ámbito de control. Tal como lo apuntara D. Maybury-Lewis (1988:107), las agrupaciones étnicas son percibidas como intermediarias entre el individuo y el Estado, ya que generan adscripciones quizá más totalizadoras que la filiación estatal. Es por esto que los estados advierten en ellas un severo riesgo para su hegemonía, la que es tradicionalmente asumida como parte integral de una definición política unitaria.

El Estado-nación contemporáneo en América Latina nace a imagen y semejanza de los modelos derivados de las revoluciones burguesas europeas. Así surgió también la cuestionable identificación conceptual entre el Estado y la nación, aunque el primero es en realidad sólo un especial tipo de aparato político y la segunda una comunidad social o cultural específica. Pero a partir de esa identificación, la voluntad del grupo social y/o cultural poseedor del Estado pasó a ser interpretada como la voluntad de la sociedad en su conjunto. Para las sociedades alternas que quedaron comprendidas dentro de las jurisdicciones políticas estatales ello supuso no sólo un dominio político sino también social y cultural.

El Estado-nación se comporta como la unidad que no sólo nos contiene sino que también nos construye, desarrollando formas particulares de seres sociales. Por ello, la sola presencia de comunidades alternas representa una confrontación con los paradigmas existenciales, que los estados nacionales tratan de imponer a todos los actores sociales incluidos dentro del ámbito de su hegemonía. De esta manera, los grupos étnicos son percibidos como irreductibles al modelo de ser social que forma parte de su propuesta genérica. Así es que los estados se comportan objetivamente como *aparatos políticos cerrados*, orientados hacia el cumplimiento de fines propios, los que por lo general no incluyen a los sectores culturalmente diferenciados, cuya alteridad es vivida como un agravio.

Para obtener "ciudadanos iguales ante la ley" el Estado se obstina en abolir las diferencias, a pesar de que ello suponga violentar las alteridades culturales. En términos derivados de las conceptualizaciones weberianas, podemos señalar que el Estado instrumentaliza *su derecho* y *su burocracia*, como expresiones de una racionalidad que pretende hacer calculables a todos los actores sociales, en la medida en que sea posible atribuirles un predicado unívoco. La presencia de predicados múltiples se pretende resolver en razón de la necesaria subordinación a una supuesta voluntad de las mayorías. Pero los sistemas interétnicos no se basan en la democracia sino en el control del poder: la dialéctica mayoría-minoría (sea esta última numérica o sociológica) no puede ser resuelta por medio de las postulaciones de los sectores dominantes. Dichos sectores siempre han estado orientados a imponer los modelos existenciales derivados de la afirmación de su autoimagen. La pretensión hegemónica de que unidades sociales de distinta naturaleza cultural puedan articularse exclusivamente en función de las decisiones de un grupo rector, mantiene e incrementa los niveles de tensión entre dichas unidades, dando lugar a violentos estallidos sociales.

Más allá de las relaciones asimétricas entre indígenas y aparatos estatales —y una vez reconquistado el derecho a la vida—, el derecho básico que se les ha pretendido negar históricamente es el derecho a la existencia cultural alterna: el derecho a la diferencia. Tradicionalmente economicistas y desarrollistas han coincidido en confundir diferencia con desigualdad, suponiendo que borrar la diferencia suponía superar la desigualdad, dentro de la tradicional teleología histórica de un mundo único en formación, meta a la que se arribaría por los míticos caminos del progreso y del desarrollo conducentes a una "evolución universal", percibida y entendida como una consecuencia del crecimiento económico ilimitado. La historia, y especialmente la reciente, nos demuestra cómo las lealtades étnicas se resisten a ser subsumidas dentro de estas supuestas dinámicas evolutivas

homogenizantes. Y es que perder los rostros étnicos significa no sólo renunciar a nosotros mismos —a lo que la cultura ha construido de nosotros mismos—, sino también renunciar a la experiencia histórica de la humanidad que implicó la milenaria construcción de cada una de las culturas.

LOS DERECHOS INDÍGENAS

No debería sorprendernos entonces, en vista de la naturaleza de los estados, que el tema de los derechos de los pueblos indígenas haya encontrado un eco relativamente reducido en los más altos foros de nuestro tiempo. Incluso dentro de las Naciones Unidas la preocupación por los derechos de las minorías étnicas es un tanto reciente, y la misma definición de éstas es ambigua. El artículo 1º de la Carta de las Naciones Unidas y el artículo 1º de los dos pactos de Derechos Humanos, que se refieren al derecho de los pueblos a la autodeterminación, excluyen la caracterización como "pueblos" de las minorías étnicas. Incluso los países del llamado "Tercer Mundo" propusieron la denominada doctrina del "agua salada" o del "agua azul", que propugna el derecho a la autodeterminación sólo de aquellos territorios invadidos por países ubicados del otro lado del mar (Lerner, 1991:132). Es decir que no queremos ser directamente colonizados, pero nos reservamos el derecho de colonizar a pueblos que consideramos nuestro patrimonio exclusivo, por el sólo hecho de estar situados dentro de una jurisdicción estatal, aunque ellos no contribuyan a configurarla.

Es justo reconocer que el mayor énfasis de las Naciones Unidas ha estado orientado hacia el derecho internacional, buscando regular las relaciones entre los estados. Por esta razón la legislación sobre minorías no se incluyó inicialmente dentro de este ámbito del derecho. Pero en ello también influyó el temor de los estados a verse fragmentados si se les otorgaba a sus minorías el derecho a la autodeterminación. Apenas en 1971 la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de Minorías encargó la realización de un informe sobre las poblaciones indígenas. Este informe especial fue concluido en 1983, y constituyó un importante documento de base para una eventual futura declaración de las Naciones Unidas. A partir de 1982 comenzó a actuar un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, encargado de proponer normas referidas a los derechos de dichas poblaciones, aunque su tarea tiene la limitante de no poder confrontarse con las perspectivas de los estados bajo cuya jurisdicción se encuentran las minorías (Lerner, 1991:138-139). Por su parte, la Organización Internacional del Trabajo produjo la Convención de 1957 en la que ya se destacaba el derecho de los pueblos indígenas a preservar su identidad, aunque debió omitir el tradicional problema de la soberanía territorial. El nuevo convenio de la OIT de 1989 profundiza la convención anterior y subraya el derecho a la identidad cultural, y por primera vez hace alusión al concepto de "territorio" (art. 16). En suma, aunque aún no se puede disponer de una adecuada legislación protectora de los derechos indígenas, las Naciones Unidas y otros organismos internacionales han avanzado mucho en su elaboración en los últimos años. También es necesario destacar que estos avances no se produjeron gracias a los estados miembro sino, en muchos casos, a pesar de los estados que siguen viendo amenazada su hegemonía.

Es posible advertir, entonces, que uno de los aspectos fundamentales involucrados en cualquier aproximación a la cuestión étnica radica en la problemática de los derechos humanos. Se podría incluso destacar que la misma existencia contemporánea de las poblaciones nativas se inauguró dolorosamente con aquel masivo acto violatorio de los derechos humanos que representó la invasión europea. Las culturas indígenas aún no se reponen de ese traumatismo inicial, ni de la reiteración de la misma violación que caracterizó y caracteriza la vida actual de los estados nacionales, que se estructuraron excluyendo a las configuraciones étnicas y políticas prexistentes. Como bien lo destacara Rodolfo Stavenhagen (1988:132) la negación del Otro es la primera y más fundamental violación de los derechos humanos, lo que se concreta en la constante negación de los derechos colectivos económicos, políticos, sociales y culturales de los grupos étnicos.

Los pueblos indígenas todavía no han sido reconocidos como "pueblos", dentro del marco del derecho internacional. Aparentemente se trata sólo de una cuestión técnica, pero es de la mayor importancia para el aval jurídico de las sociedades indígenas, lo que ayudaría a regular las relaciones de éstas con los estados que las incluyen. Obviamente el obstáculo para ese reconocimiento proviene de los mismos estados, obsesionados por su integridad política. Tal vez ésta sea una de las razones por las cuales no se refrenda masivamente la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos, co-

nocida también como Declaración de Argel, cuya sección primera establece precisamente que "Todo pueblo tiene derecho a existir." Se continúa entonces violando el derecho a la existencia, sin que sea posible recurrir a otra instancia jurídica que al mismo Estado que protagoniza la violación.

En relación con la contradicción arriba expresada se realizaron en 1985 y 1990, en la ciudad de Barcelona, las Conferencias de las Naciones sin Estado de Europa, a las que asistieron representantes de Córcega, el País de Gales, Escocia, Irlanda del Norte, Euskadi, Galicia y otros pueblos europeos incluidos dentro de estados que no respetan su carácter de colectividades diferenciadas. Estas reuniones produjeron una Declaración Universal de los Derechos Colectivos de los Pueblos, partiendo de la consideración de que los derechos individuales a la igualdad y la diferencia sólo se pueden alcanzar plenamente en el seno del pueblo con el cual cada persona se identifica. En sus consideraciones apunta que la misma ambigüedad que rodea al concepto *pueblo* destaca su carácter dinámico e históricamente ligado a los grandes procesos internacionales. No se puede reproducir aquí el intenso texto de esta Declaración, pero cabe destacar algunos de sus párrafos, íntimamente vinculados con las argumentaciones vertidas en estas páginas (Massip, 1991).

> Art. 1. Cualquier colectividad humana que tenga una referencia común a una cultura y una tradición histórica propia, desarrollada en un territorio geográficamente determinado o en otros ámbitos, constituye un Pueblo. Art. 6. Todo Pueblo tiene el derecho a la autodeterminación en forma independiente y soberana. Art. 12. Todo Pueblo tiene el derecho de ser plenamente reconocido como tal en el conjunto de las naciones. Art. 21. Todo pueblo desposeído de sus derechos colectivos por poderes o estructuras impuestas por las armas o por otras compulsiones, tiene el derecho a reestablecerlos a través de la forma que considere más adecuada: ya sea a través de la resistencia pasiva, no violenta o armada.

Incluso la Declaración Universal de los Derechos Humanos se referiría a un hombre entendido sólo como una abstracción conceptual, si no reparara en las diferencias sexuales y generacionales (derechos de las mujeres y derechos de la infancia). Pero no son sólo los individuos los que poseen derechos especiales porque son diferentes, sino también los pueblos. Dentro de esta perspectiva se inscribía la reflexión de H. Lefebvre (1972:31), cuando destacaba la existencia de un combate titánico entre los poderes homogenizantes y las

capacidades diferenciales. El derecho a la diferencia, el derecho a la existencia cultural alterna en el marco de una formación estatal-nacional, aún no encuentra una legislación específica y claramente formulada que lo ampare. Tal vez debamos hacer de él una práctica social constante, lo que históricamente ha constituido la base del derecho, para después poder legislar al respecto.

EN DEFENSA DE LA ALTERIDAD: IDENTIDAD Y CULTURA

Parece ya un lugar común señalar que las identidades y culturas indígenas deben ser respetadas; sin embargo es necesario entender los contenidos de la alteridad para asumir la verdadera dimensión del derecho a la existencia que se reclama. Las sociedades indígenas, en tanto ámbitos de la diferencia, constituyen espacios con múltiples manifestaciones; tal vez por ello se tienda a confundir la alteridad étnica con la alteridad cultural, a pesar de los esfuerzos que la antropología ha realizado para establecer la distinción. Y en esa empresa debemos reconocernos especialmente deudores de las obras de Fredrik Barth y de Roberto Cardoso de Oliveira, quienes replantearon el tradicional enfoque culturalista, a partir de una perspectiva que enfatizaba la interacción, a la vez que destacaba el papel de las representaciones colectivas en la configuración de las ideologías étnicas. Dichas perspectivas han puesto de relieve el hecho de que la identidad de un pueblo no puede estar referida de manera lineal a un patrimonio cultural exclusivo, ya que éste es históricamente variable. Incluso el mismo concepto de identidad no alude a una esencia inmutable, sino a la expresión contextual de las construcciones ideológicas de un grupo étnico. Tanto las formas culturales como las ideaciones que las reflejan se transforman con el tiempo; lo que permanece son los campos sociales alternos que construyen. El proceso de configuración de la diversidad no nos remite entonces a entidades esenciales que deban ser preservadas, sino a la vigencia de espacios sociales diferenciados cuyos límites tienden a mantenerse.

Pero hay espacios étnicos y espacios culturales que, aunque no son excluyentes, tampoco son necesariamente coincidentes, ya que distintas etnias organizacionales pueden pertenecer a una misma tradición cultural. Durante muchos años la antropología asumió

que la etnicidad tenía básicamente un valor clasificatorio, pero es mucho más reciente la preocupación referida al papel decisivo que desempeñan estas taxonomías dentro de los procesos sociales globales. Parece evidente que uno de los resultados posibles del mantenimiento de los límites étnicos supone la configuración de una multiplicidad de espacios políticos. La afirmación de su etnicidad por parte de una colectividad humana constituye entonces, fundamentalmente, un acto de afirmación política: la expresión de una existencia como grupo organizacional diferenciado de otros. Cabe destacar que no estoy recurriendo a una noción restrictiva de la política entendida sólo como manipulación del poder, sino como participación en el proceso de toma de decisiones referidas a objetivos públicos. En este sentido, uno de los desafíos a los que se enfrentan las minorías étnicas radica en reencontrarse con la historicidad, en la medida en que su definición política suponga la recuperación de un proyecto propio, basado en la vigencia de una identidad colectiva. Incluso la dimensión política de la afirmación identitaria se hace más visible, debido a su inevitable confrontación con el sector hegemónico, confrontación de la cual la misma identidad se nutre, ya que representa uno de los términos dialécticos de su existencia: no hay un "nosotros" si no existen los "otros". Las ideologías étnicas, independientemente de los contenidos culturales que evidencien, se manifiestan entonces como expresiones protagónicas de ámbitos políticos exclusivos. Es decir que en este sentido *las ideologías étnicas pueden ser también comprendidas como ideologías políticas.*

Espero que las reflexiones anteriores nos permitan una más clara aproximación al valor político de la etnicidad, pero a partir de la convicción de que dicha dimensión no basta para definirla, ni agota sus contenidos: es sólo uno de sus aspectos. Sin embargo, tal vez posibilite entender mejor por qué la identidad étnica no necesita una cultura específica para realizarse, aunque pueda recurrir a la referencia de una tradición cultural propia —o asumida como propia— para reforzar su legitimidad. Incluso esa tradición puede inventarse o recrearse, sin que suponga una falsación deliberada, sino la búsqueda de fundamentos que avalen a la comunidad política. Los mismos estados actuales de América Latina hacen suya —por lo menos en el nivel retórico— la herencia de las culturas prehispánicas, aunque ya no la posean e incluso la repriman, intentando así fundar su constitución política reciente en un campo de gran profundidad histórica. Confundir la tradición cultural con la tradición política no constituye entonces un acto sólo adjudicable a las minorías étnicas.

Ahora bien, así como la identidad manifiesta una indiscutible dimensión política, debemos asumir que la cultura exhibe una fundamental dimensión civilizatoria. Toda identidad puede enmarcarse en cambiantes formas culturales, sin perder su legitimidad. Pero las sucesivas transformaciones de los patrones culturales, incluyendo aquellos que implican estrategias adaptativas, reinterpretaciones simbólicas, reformulaciones sociales, sincretismos religiosos, etc., si bien no cuestionan la legitimidad de una cultura, tienden a hacerle perder la singularidad que la caracterizaba. Ya en otra oportunidad he argumentado que la forma contemporánea que asuma la cultura de una etnia es tan legítima como cualquiera que haya existido en otro momento de su proceso histórico, siempre que sus protagonistas se identifiquen con la misma, es decir, la asuman como propia (Bartolomé, 1979:319). Sin embargo, la dimensión civilizatoria de una cultura se basa precisamente en la reproducción de su alteridad, en su capacidad de proponer formas simbólicas, conductuales, productivas, estéticas, valorativas, etc., resultantes de su propia experiencia histórica. La articulación de la diversidad, el diálogo entre civilizaciones, no es una propuesta retórica, sino que alude precisamente a la capacidad creadora de una posible relación simétrica entre expresiones culturales diferenciadas.

La desaparición o metamorfosis radical de tradiciones culturales originales supone entonces una pérdida irremediable, no sólo en sí misma, sino también por su capacidad de proporcionar un marco referencial alterno para las otras formas culturales que le sobreviven, experiencias históricas que brindan espacios especulares en los que reflejarse y cuestionarse, ayudando a la posible redefinición de los proyectos colectivos.

El drama cultural representado por las situaciones de aculturación forzada involucra aspectos que atañen a la misma definición del ser humano como tal, por lo que resulta fundamental tomarlos en cuenta. Si el proceso de individuación —de construcción de la persona—, supone la paulatina inserción dentro de un esquema cultural específico, la ruptura de esa tradición simbólica implica una deslegitimación del mundo. Al perder el sistema de símbolos que le proporcionan significados el individuo necesita resignificar su experiencia, y para hacerlo debe recurrir a la tradición cultural dominante que se le ofrece como alternativa. Pero si asumimos a la cultu-

ra como un esquema históricamente trasmitido de significaciones representadas en símbolos (Geertz, 1987:88), advertimos que la víctima del etnocidio está condenada a una posición subalterna dentro de un proceso de producción simbólico que le es ajeno: ese mundo nuevo difícilmente llegará a ser un mundo propio; sólo sus hijos podrán quizás adecuarse a la nueva realidad. Incluso las estrategias sociales de reinterpretación, traducción y apropiación de rasgos culturales externos requieren una cierta vitalidad simbólica, la presencia de una dinámica cultural autónoma. Sin embargo, aquellos miembros de sociedades que se han visto ideológicamente obligadas a aceptar la renuncia a su mundo han sido precisamente despojados de esa vitalidad creadora o recreadora. La compulsión o inducción al cambio cultural supone, entonces, un acto colonialista de inferiorización existencial. Agredir la etnicidad viola derechos que son también políticos, pero reprimir la cultura representa un acto violatorio del mismo derecho a la existencia.

Parecería tal vez innecesario insistir en estas argumentaciones, con las que aparentemente todos estaríamos de acuerdo. Sin embargo, desde hace más de veinte años somos testigos de cómo el integracionismo, derrotado en la teoría, aún actúa en las comunidades indígenas no sólo de México sino en toda América Latina. El actual proceso de descaracterización étnica y cultural que padecen muchos grupos nativos del continente representa la mejor prueba al respecto. El bloque histórico constituido, en el cual las culturas indias son percibidas como un componente poblacional arcaico y destinado a desaparecer, continúa vigente a pesar de las incipientes transformaciones ideológicas. Incluso muchas veces las instituciones educacionales e indigenistas, responsables de prácticas culturalmente destructivas, suelen recurrir al amparo retórico que les brinda la aceptación formal de la multietnicidad; así, por ejemplo, las tradicionales prácticas desarrollistas pasan ahora a llamarse "etnodesarrollo".

Tal vez el discurso del respeto a la etnicidad, entendido en los ya expuestos términos que enfatizan su dimensión política, aparece más compatible con la lógica de los estados que la presencia de existencias culturales alternas. Desde esta perspectiva, aceptar la etnicidad no es quizá demasiado distante de una orientación democrática que valore positivamente la vigencia de una pluralidad política. Pero respetar la presencia de una "otredad", es decir la existencia de seres sociales construidos por otras experiencias civilizatorias, significa una confrontación mucho más difícil de ser resuelta en términos equilibrados. El derecho a esa alteridad radical y aparentemente irreductible, que es la que proporciona la filiación con una lengua y una cultura diferentes, es un reto que no sólo los aparatos estatales, sino también las sociedades civiles que éstos han construido, aún temen asumir.

BIBLIOGRAFÍA

Abdel Malek, Anouar (1975), *La dialéctica social. La restructuración de la teoría social y de la filosofía política*, México, Siglo XXI.

Academia Mexicana de Derechos Humanos (1989), *Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas*, México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1946), *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

—— (1957), *El proceso de aculturación*, México, UNAM.

—— (1958), *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica.

—— (1970), "Los símbolos étnicos de la identidad nacional", *Anuario Indigenista*, vol. XXX.

—— (1973), *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.

—— (1976), "Encuentro sobre indigenismo en México", en Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, México, SEP-INAH.

—— (1976a), "Reseña de Guatemala: Una interpretación histórico-social", en *Obra polémica*, México, SEP-INAH.

—— (1981), Formas de gobierno indígena, México, Instituto Nacional Indigenista, 2a. ed.

—— (1982), "El negro, la esclavitud y su proyección en la formación social mexicana", en *África en América*, México, CEESTM.

—— A. Villa Rojas Romano *et. al.* (1976), *El indigenismo en acción*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Alonso, Ángeles (1994), "Huch Bein Chuy: Bordados Antiguos", folleto trilingüe, Mérida, AMACUP.

Alvarson, Jan-Ake y Hernán Horna (comps.) (1990), *Ethnicity in Latin America*, Uppsala, Uppsala Universitet.

Anderson, Benedict (1983), *Imagined communities. Reflections on the origen and spread of nationalism*, Londres, Verso.

Anguiano, Marina y Peter Furst (1978), *La endoculturación entre los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Aristóteles (1966), *Poética*, traducción del griego de Francisco Samaranch, Madrid, Aguilar.

Arizpe, Lourdes (1978), "El Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en *El reto del pluralismo cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Armillas, Pedro (1951), "Tecnología, formaciones socioeconómicas y reli-

gión en Mesoamérica", *Selected Papers of the XXIX International Congress of Americanists*, Chicago, University of Chicago Press, vol. 1.
Balandier, Georges (1973), *Teoría de la descolonización*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
Barabas, Alicia (1979), "Colonialismo y racismo en Yucatán: Una aproximación histórica y contemporánea", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXV, núm. 97.
—— (1989), *Utopías indias: Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo.
—— (1991), *Historia chocholteca*, Oaxaca, Centro INAH, Serie Historias Étnicas núm. 4.
—— (1996), "Renunciando al pasado: Migración, cultura e identidad entre los chochos", M. Bartolomé y Alicia Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, INAH-Instituto Nacional Indigenista.
—— y Miguel Bartolomé (1982), *Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos*, Centro Morelos, INAH, Cuadernos de los Centros Regionales.
—— (1984), *El rey Cong-Hoy: Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca*, Oaxaca, Comité de Publicaciones Conjuntas del Estado, Centro Regional Oaxaca, INAH.
—— (1986), *Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH (Conaculta, 1990).
—— (1996), "Mediation or self-management: Large dams, social movements and ethnicity", en C. McDowell (comp.), *Resisting impoverishment*, Oxford, Berghahn.
Barbados, Grupo de (1971), "Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena", Montevideo, Tierra Nueva, Uruguay.
—— (1979), "Declaración de Barbados II", *Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen.
—— (1995), *Articulación de la diversidad*, Declaración de Barbados III, Quito, Abya Yala.
Barrera Caraza, Estanislao (1994), "Una síntesis sobre modelos médicos, curanderos y terapeutas enteogénicos", *América Indígena*, vol. LIV, núm. 3.
Barth, Fredrik (comp.) (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
Bartolomé, Leopoldo (1980), "Sobre el concepto de articulación social", *Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales*, vol. XX, núm. 78.
Bartolomé, Miguel (1974), "La iglesia maya de Quintana Roo", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, t. II.
—— (1977), *Chamanismo y religión entre los avá-katú-eté del Paraguay*, México, Instituto Nacional Indigenista, núm. 17, III.
—— (1979), "Las nacionalidades indígenas emergentes en México", en A. Barabas y M. Bartolomé (comps.), *Las nacionalidades indígenas en México, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* núm. 97.

—— (1979), "Conciencia étnica y autogestión indígena", en *Indianidad y descolonización en América Latina: Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, Nueva Imagen.
—— (1986), "Parentesco y organización política chinanteca", *México Indígena*, núm. 11.
—— (1987), "Afirmación estatal y negación nacional: La situación de las minorías nacionales en América Latina", *Suplemento Antropológico*, vol. XXII, núm. 2.
—— (1988), *La dinámica social de los mayas de Yucatán: Pasado y presente de la situación colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.
—— (1992), "La identidad residencial en Mesoamérica: Fronteras étnicas y fronteras comunales", *América Indígena*, vol. LII, 1 y 2.
—— (1995), "Sexualidad y pluralismo cultural: Una perspectiva antropológica", *Información Científica y Tecnológica* vol. 17, núm. 228.
—— (1991), *Historia Ixcateca*, Oaxaca, Serie Históricas Étnicas núm. 3, Centro INAH, México.
—— (1996), "La extinción del ixcateco: La identidad étnica ante la pérdida linguística", en M. Bartolomé y A. Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, INAH-Instituto Nacional Indigenista.
—— y Alicia Barabas (1977), *La resistencia maya: Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, INAH.
—— (1982), *Tierra de la palabra: Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH.
—— (1986), "La pluralidad desigual en Oaxaca", A. Barabas y M. Bartolomé (comps.), *Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.
—— (1989), "Negros de Oaxaca", en *México Indígena*, núm. 2.
—— (1990), *La presa Cerro de Oro y el ingeniero el Gran Dios: Relocalización y etnocidio chinanteco*, México, Instituto Nacional Indigenista-Conaculta.
—— (1996), *La pluralidad en peligro. Procesos de extinción y transfiguración cultural en Oaxaca*, México, INAH-Instituto Nacional Indigenista.
—— y Leonardo Daino (1971), "Drogas alucinógenas indígenas sudamericanas", *Actas de las Jornadas de la Historia de la Medicina y la Farmacia Iberoamericanas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires.
—— y Scott Robinson (1971), "Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica", *Journal Société des Americanistes*, París, tomo LX.
Bartra, Roger (1987), *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
Bastide, Roger (1970), *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires, Amorrortu.
Bauer, Otto (1979), *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI.
Belmont, Nicole (1971), "Las creencias populares como relato mitológico",

en Eliseo Verón (comp.), *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

Benoist, Jean Marie (1981), "Facetas de la identidad" y "Conclusiones", en Claude Lévi-Strauss (comp.); *Seminario: La identidad*, Barcelona, Petrel.

Berger, Peter (1971), *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.

—— y Thomas Luckmann (1973), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Berlin, Heinrich (1988), *Las antiguas creencias en San Niguel Sola, Oaxaca* (comentario a los textos de Gonzalo de Balsalobre 1656 sobre la idolatría en Oaxaca), Oaxaca, Toledo.

Boltvinik, Julio (1995), "Modelo económico pauperizante", *La Jornada*, 18 de febrero.

Bolzman, Claudio (1996), "El concepto de identidad. Reflexiones teóricas a partir del estudio del problema del exilio", ponencia presentada al III Coloquio Paul Kirchhoff, México, UNAM.

Bonfil Batalla, Guillermo (1972), "El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, vol. IV.

—— (1989), *México Profundo. Una civilización negada*, México, SEP-CIESAS.

Bottomere, T. B. (1962), *Sociology, A guide to problems and literature*, Londres.

Bourdieu, Pierre (1982), "La identidad como representación", en Gilberto Giménez (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP-COMECSO.

—— (1990), *Sociología y cultura*, México, Conaculta-Grijalbo.

Brinton, Daniel (1894), "Nagualism. A study in Native American folklore and history", *Proccedings of the American Philosophical Society*, vol. XXXIII, núm. 144.

Brown, David (1989), "Ethnic revival: Perspectives on state and society", *Third World Quarterly: Ethnicity in World Politics*.

Buckley, Walter (1973), *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Buenos Aires, Amorrortu.

Campbell H., L. Binford, M. Bartolomé y A Barabas (1993), *Zapotec struggles: Histories, politics and representations from Juchitán, Oaxaca*, Washington, D. C., Smithsonian Institution.

Cardona, Giorgio R. (1979), "Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave", en Italo Signorini (comp.), *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1976), *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

—— (1990), "Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico", *América Indígena*, vol. L, núm. 4.

Carmagnani, Marcelo (1988), *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Carneiro da Cuña, Manuela (1978), "Etnicidades: Da cultura residual mas irredutivel", *Revista da Cultura & Política*, año 1, núm. 1.

—— (1986), "De amigos formais e pessoa; De companheiros espelhos e identidades", en *Antropología do Brasil*, São Paulo, Universidade de São Paulo.

Carrasco, Pedro (1961), "The civil religious hierarchy in Mesoamerican communities: Pre-Spanish background and Colonial development", *American Anthropologist*, vol. 63.

—— (1971), Social organization of Ancient Mexico", Robert Wauchope (comp.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, part 1, Austin, University of Texas Press.

—— (1976), "Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo XVI", Pedro Carrasco y Johana Broda (comps.), *Estratificación Social en la Mesoamérica prehispánica* SEP-INAH.

—— (1976), *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SepSetentas 298.

—— (1978), "La economía del México prehispánico", P. Carrasco y J. Broda (comps.), *Economía, política e ideología en el mundo prehispánico*, CIESAS-México, Nueva Imagen.

—— (1991), "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", en *Los pueblos indios y las comunidades*, México, El Colegio de México.

——, W. Miller y R. Weitlaner (1959), "El calendario mixe", en México, *El México Antiguo*, t. IX.

Caso, Alfonso (1949), "Definición del indio y de lo indio", *América Indígena*, vol. III.

—— (1971), "¿Religión o religiones mesoamericanas?", *XXXVIII International Congress of Americanist*, vol. III.

—— (1979), *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2 tomos.

Castellanos, Alicia y Gilberto López y Rivas (1992), *El debate de la nación: Cuestión nacional, racismo y autonomía*, México, Claves Latinoamericanas.

Chance, John y William Taylor (1987), "Cofradías y cargos: Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Suplemento de Antropología*, núm. 14.

Clastres, Pierre (1981), *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.

CNADI/FIPI/CADDI (1994), "La autonomía indígena en México: Reformas constitucionales", *Ce-Acatl: Revista de la cultura del Anáhuac*, núm. 59.

Cohen, Abner (comp.) (1974), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock.

Comaroff, John y Jean Comaroff (1992), *Ethnography and the historical imagination*, Boulder, Westview.

Cook, Sherburne y Woodrow Borah (1978), *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, México, Siglo XXI.

Crocker, Christopher (1981), "Las reflexiones del sí", en Claude Lévi-Strauss (comp.), *Seminario: La identidad*, Barcelona, Petrel.

Cucó i Giner, Josepa (1994), "La intimidad en público. Amigos y cuadrillas en España", *Antropología sin Fronteras. Homenaje a Carmelo Lisón*, CIS.
—— (1995), *La amistad. Perspectiva antropológica*, Barcelona, Icaria-Institut Català d'Antropología.
—— y Joan Pujadas (comps.) (1990), *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Valencia, Generalitat Valenciana.
Da Matta, Roberto (1976), "Quanto custa ser indio no Brasil? Consideraciones sobre o problema da identidades etnicas", *Revista Dados*, núm. 13.
De la Cruz, Víctor (1983), *En torno a las islas del mar océano*, Juchitán, Ayuntamiento Popular de Juchitán.
—— (1984), "Historia de los pueblos indios", *Guchachi'reza*, núm. 20, 2ª época.
De la Fuente, Julio (1965), *Relaciones interétnicas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
De Vos, George y Lola Romanucci-Ross (1982), *Ethnic identity. Cultural continuities and change*, Chicago, University of Chicago Press, 2ª ed.
Dennis, Philip A. (1976), *Conflictos por la tierra en el valle de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Diario Oficial (1988), "Decreto por el que se constituye el Supremo Consejo Maya", Mérida.
Díaz-Couder, Ernesto (1990), "Comunidades y dialectos. Acerca de la función social de la diversidad dialectal en las zonas indígenas de México", *Papeles de la Casa Chata*, año 5, núm. 7.
Díaz-Polanco, Héctor (1978), "Indigenismo, populismo y marxismo", *Nueva Antropología*, año III, núm. 9.
—— (1985), *La cuestión étnico-nacional*, México, Línea.
—— (1991), "Etnias, modernidad y autonomía", en *Conciencia étnica y modernidad*, México, Gobierno de Nayarit, Instituto Nacional Indigenista-Conaculta.
—— (1991a), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI.
Drucker, Susan (1963), *Cambio de indumentaria*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Durkheim, Émile (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Buenos Aires, Schapire.
—— y Marcel Mauss (1971), "Contribución al estudio de las representaciones colectivas", en Marcel Mauss, *Institución y culto*, Barcelona, Barral.
—— (1971) "De ciertas formas primitivas de clasificación", *Institución y Culto*, Barcelona, Barral.
Eliade, Mircea (1967), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama.
Embriz, Arnulfo (comp.) (1993), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 1990*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Epstein, A. L. (1978). *Ethos and identity. Three studies in ethnicity*, Londres, Tavistock.
Erikson, Erik (1959), "Identity and the life cycle", *Psychological Issues*, vol. 1, núm. 1.
—— (1976), "Identidad", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. VII, Madrid, Aguilar.
Escalante, Roberto (1995), "Las lenguas indígenas y el medio ambiente", en *El patrimonio sitiado*, México, Trabajadores Académicos del INAH, D. F.
Fábregas, Andrés (1969), *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco Amecameca*, tesis de maestría, México, ENAH.
—— (1994), "Los indios alcanzaron algo histórico: Sin perder identidad formaron una gran coordinación de organizaciones", entrevista de Guillermo Correa, *Proceso*, núm. 899, 24 de enero.
Fernández, Florestán (1972), *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo, Difel.
Foster, George (1944), "Nagualism in México and Guatemala", *Acta Americana*, vol. II, núm. 1 y 2.
Furst, Peter (comp.) (1972), *Flesh of the Gods: The ritual use of hallucinogens*, Nueva York, Praeger.
—— (1980), *Alucinógenos y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.
Galinier, Jacques (1987), *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Gamio, Manuel (1916), *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, México, Porrúa.
García Alcaraz, Agustín (1976), "Estratificación social entre los tarascos prehispánicos", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, Pedro Carrasco y Johanna Moda (comps.), México, SEP-INAH.
García Canclini, Néstor (1982), *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen.
García Martínez, Bernardo (1987), *Los pueblos de la sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.
Geertz, Clifford (1984), "Distinguished lecture: Anti anti-relativism", *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 2.
—— (1987), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
Gibson, Charles (1967), *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI.
Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
Glazer, Nathan y Daniel Moynihan (comps.) (1975), *Ethnicity, theory and experience*, Cambridge, Harvard University Press.
Gluckman, M. (1963), *Order and rebelion in tribal Africa*, Londres, Coehn and West.
González Navarro, Moisés (1995), "Dios nos dio a todos los yaquis el río, no un pedazo a cada uno", *Excélsior*, 31 de diciembre.

González Torres, Yólotl (1976), "El concepto de tona en el México antiguo", *Boletín del INAH*, núm. 19.
Goodenough, Ward (1965), "Rethinking status and role: Toward a general model of the cultural organization of social relationships", en *The relevance of models for social anthropology*, Londres, Tavistock.
Gossen, Gary (1979), *Los chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Greenberg, James (1987), *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Guiteras Holmes, Calixta (1947), "Clanes y sistema de parentesco en Cancuc", *Acta Americana*, vol. 5.
—— (1965), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.
Gumperz, John (1995), "The meaning of linguistic and cultural diversity in a post-modern context", ponencia presentada al primer Encuentro de Investigaciones Sociolingüísticas, Oaxaca.
Halbwachs, Maurice (1971), "Bases sociales de la memoria", en Curt Lenk (comp.), *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu.
Heath, Shirley Brice (1972), *La política del lenguaje en México: De la colonia a la nación*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Heller, Agnes (1972), *Historia y vida cotidiana*, Barcelona, Grijalbo.
Hermitte, María Esther (1970), *Poder sobrenatural y control social*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
Hernández, Jorge (1992), "El movimiento indígena y la construcción de la etnicidad en Oaxaca", *Cuadernos del Sur*, año 1, núm. 2.
Hidalgo, Cecilia y Liliana Tamagno (comps.) (1992), *Etnicidad e identidad*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
Hobsbawm, E. e I. Ranger (comps.) (1983), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
Hoogshagen, Searle (1994), "Notas sobre los hongos sagrados (narcóticos) de Coatlán, Oaxaca", S. Nahmad (comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes)*, Oaxaca, CIESAS-IOAC.
Hostettler, Ueli (1994), "Unidad doméstica y estratificación sociocultural: El caso de los mayas cruzoob", *Boletín Escuela Antropología*, año 19, núm. 112.
Huerta Ríos, César (1981), *Organización socio-política de una minoría nacional: Los triquis de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Hunt, Eva y June Nash (1967), "Local and territorial units", en Robert Wauchope (comp.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, *Social Anthropology*, Austin, University of Texas Press.
Ichon, Alain (1973), *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Instituto Nacional Indigenista (1978), *Bases para la acción 1977-1982*, México, Instituto Nacional Indigenista.

—— (1990), *Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1991-1994*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Jakobson-Widding, Anita (comp.) (1983), *Identity: Personal and socio-cultural*, Uppsala, Studies in Cultural Anthropology.
Jansen, Maarten y Aurora Pérez Jiménez (1986), "Los códices y la conciencia de ser indígena", en *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.
Jiménez Moreno, Wigberto (1972), "Estratigrafía y tipología religiosas", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología.
Joralemon, Peter (1976), "The Olmec dragon: A study in preColumbian iconography", en H. B. Nocholson (comp.), *Origins of religions. Art and archeology in preClassic Mesoamerica*, Los Ángeles, UCLA.
Kubler, George (1972), "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda, México, Sociedad Mexicana de Antropología.
Leach, Edmund (1968), *Dialectic in practical religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
—— (1976), *Sistemas políticos de la Alta Birmania: Estudio sobre la estructura social kachin*, Barcelona, Anagrama.
—— (1976), "Ritual", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. IX, Madrid, Aguilar.
Lefebvre Henri (1972), *Manifiesto diferencialista*, México, Siglo XXI.
Lenk, Kurt (1971), *El concepto de ideología: Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Buenos Aires, Amorrortu.
León Portilla, Miguel (comp.) (1977), *De Teotihuacan a los aztecas*, México, UNAM.
Lerner, Natán (1991), *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.
Lévy-Bruhl, Lucien (1974), *El alma primitiva*, Barcelona, Península.
Lévi-Strauss, Claude (comp.) (1981), *Seminario: La identidad*, Barcelona, Petrel.
—— (1992), "Mitología del mito", entrevista de Edmundo Magaña, *La Jornada*, 12 de enero.
Leyva Solano, Xóchitl (1994), "De identidades y militancias en la región de conflicto", *La Jornada*, 1 de febrero.
López Austin, Alfredo (1984), *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 2 vols.
—— (1985), "Organización política en el Altiplano Central de México durante el posclásico", en J. Monjaraz-Ruiz, Rosa Brambilia y Emma Pérez Rocha (comps.), *Mesoamérica y el centro de México*, México, INAH.
—— (1989), *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM.
López García, Ubaldo (1995), "A principio de cada año: Ceremonia de recepción a las nuevas autoridades", manuscrito inédito.

López y Rivas, Gilberto (1994), "Reflexiones en torno a la autonomía regional pluriétnica", multicopiado, México, DEAS-INAH.
Martínez, Hildeberto (1984), *Tepeaca en el siglo XVI: Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, Ediciones de la Casa Chata.
Martínez Pérez, Daniel (1995), "Religión ayuuk de Tamazulapam", en S. Nahmad (comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk*, Oaxaca, CIESAS-IOC.
Massip, Clara (1991), "Declaración Universal de los Derechos Colectivos de los Pueblos", *Cuadernos do Campo*, núm. 1.
Mauss, Marcel (1971), "Categorías colectivas de pensamiento y libertad", en *Institución y Culto*, vol. II (original de 1921); Barcelona, Barral.
Maybury-Lewis, David (1988), "Viviendo dentro de Leviatán: Grupos étnicos y el Estado", *Anuario de Etnología y Antropología Social*, vol. 1.
Mead, George (1972), *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós.
Medina, Andrés (1975), "Introducción a los estudios de parentesco en México", *Anales de Antropología*, vol. XII.
—— (1983), "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", *Nueva Antropología*, núm. 20.
—— (1987), "Los que tienen el don de ver: Los sistemas de cargo y los hombres de conocimiento en los altos de Chiapas", en B. Dahlgren (comp.), *Historia de la religión en Mesoamérica*, México, UNAM.
Méndez y Mercado, Leticia (comp.) (1992), *Primer seminario sobre identidad*, México, UNAM.
Miller, Walter (1966), "El tanalámatl mixe y los hongos sagrados", *Summa Anthropológica en Homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH.
Mitchel, Clyde (1974), "Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: An empirical exploration", en A. Cohen (comp.), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock.
Monzón, Arturo (1949), *El calpulli en la organización social de los tenochcas*, México, UNAM.
Morales, Bartola (1989), "El mundo en un huipil", *México Indígena*, núm. 3.
Morris, Walter (1985), "Flores, santos y sapos: Simbolismo en el diseño textil maya antiguo y moderno", *Suplemento Antropología*, núm. 2.
—— (1993), "Notes on Lady Feathered Serpent", *Artes Tradicionales de Quintana Roo*.
Nahmad, Salomón (1988), "Indigenismo oficial y luchas indígenas en México", en R. Stavenhagen (comp.), *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México-IIDH.
Nolasco, Margarita (comp.) (1982), *Estratificación étnica y relaciones interétnicas*, México, INAH.
Ochiai, Kazuyasu (1985), *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, Tuxtla, Universidad Autónoma de Chiapas.

Ochoa Zazueta, Jesús (1978), *Los kiliwa: Y el mundo se hizo así*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Olavarría, Eugenia (1990), "Símbolos de identidad entre los yaquis", *Alteridades*.
Olivera, Mercedes y Ma. de los Ángeles Romero (1973), "La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XXXV, vol. XXXV, núm. 2.
Paden, William (1988), *Religious worlds. The comparative study of religion*, Boston, Beacon.
Parlamento Indígena (1994), "El parlamento indígena demanda", *Ojarasca*, núms. 33-34.
Petrich, Perla (1985), *La alimentación mochó: Acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, Tuxtla, Universidad Autónoma de Chiapas.
Piña Chan, Roman (1985), "Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino", *Mesoamérica y el centro de México*, México, INAH.
Pujadas, Joan Josep (1993), *Etnicidad: Identidad cultural de los pueblos*, Salamanca, Eudema.
Radcliffe Brown, A. R. (1922), *The Andaman islanders*, Cambridge, Cambridge University Press.
Ramos, Alcida Rita (1993), "Naçoes dentro da naçao: Um desencontro de ideologias", *Serie Antropologia* 147.
Rappaport, R. (1967), "Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people", *Ethnology*, VI.
Ravicz, Robert (1961), "La Mixteca en el estudio comparativo del hongo alucinante", *Anales del INAH*, núm. XIII.
Rendón, Juan José (1995), *Diversificación de las lenguas zapotecas*, Oaxaca, CIESAS-Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
Reyes García, Luis (1970), "Una relación sobre los hongos alucinantes", *Tlalocan*, vol. VI, núm. 2.
—— (1987), "La escritura indígena clandestina", *México Indígena*, núm. 17, año 3.
Reyes Gomes, Laureano (1988), "Introducción a la medicina zoque: Una aproximación etnolingüística", en *Estudios recientes en el área zoque*, Tuxtla, Universidad Autónoma de Chiapas.
—— (1995), "Los mixes", *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, vol. VII, *Región transístmica*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Ribeiro, Darcy (1970), *Os indios e a civilizaçao*, Río de Janeiro, Civilizaçao Brasileira.
—— y Mercio Gomes (1995), "Etnicidad y civilización", en *Articulación de la diversidad*, Grupo de Barbados, Quito, Abya Yala.
Rodrigues Brandão, Carlos (1986), *Identidades & etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*, São Paulo, Brasiliense.

Roys, Ralph (1943), *The Indian background of Colonial Yucatan*, Washington, D. C., Carnegie Institution.
Rubel, Arthur y Jean Gettelfinger-Krejci (1976), "The use of hallucinogenic mushrooms for diagnostic purposes among some highland Chinantecs, *Economic Botany*, núm. 30.
Rubén, Guillermo R. (1986), "Teoría da identidade: Uma crítica", *Anuario Antropológico* núm. 86.
—— (1988), "A teoría da identidade na antropología: Um exercicio de etnografía do pensamiento moderno", *Homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira*, Campinas, IFCH- UNICAMP.
Rubio, Miguel Ángel (1994), "Tiempo de peregrinar. El señor de Tila y los chontales", *América Indígena*, vol. LIV, núm. 1-2, III.
Sáenz, Moisés (1982), *México íntegro*, México, SEP/80 núm. 25, Fondo de Cultura Económica.
Sahlins, Marshall (1972), *Las sociedades tribales*, Barcelona, Labor.
—— (1993), "Goodbye to tristes tropes: Ethnography in the context of modern world history", *The Journal of Modern History*, vol. 65, núm. 1.
Sandoval, Marcos (1996), "Lo indígena y lo nacional", ponencia presentada al Foro de Consulta Sobre Derechos Indígenas, Oaxaca.
Scarduelliu, Pietro (1985), *Dioses, espíritus, ancestros: Elementos para la comprensión de los sistemas rituales*, México, Fondo de Cultura Económica.
Seeger, A., R. Da Matta y E. Viveiros de Castro (1987), "A construçao da pessona nas sociedades indigenas brasileiras", en João Pacheco de Oliveira Filho (comp.), *Sociedades Indigenas & Indigenismo No Brasil*, Universidade Federal do Río de Janeiro.
Segre, Enzo (1987), *Las máscaras de lo sagrado*, México, INAH.
Signorini, Italo (1979), *Los huaves de San Mateo del Mar*, México, Instituto Nacional Indigenista.
—— y Alessandro Lupo (1989), *Los tres ejes de la vida*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
Spores, Ronald (1967), *The Mixtec King and their people*, Norman, University of Oklahoma Press.
Stavenhagen, Rodolfo (1984), "Notas sobre la cuestión étnica", *Estudios Sociológicos*, vol. 2, núm. 4.
—— (1988), *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
Tambiah, Stanley (1989), "Ethnic conflict in the world today", *American Ethnologist*, vol. 16, núm. 2.
Thompson, Eric (1975), *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.
Tranfo, Luigi (1979), "Tono y nahual", en *Los huave de San Mateo del Mar*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Turner, Victor (1988), *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.

Turok, Marta (1987), "Del textil textual al texto textil", *México Indígena*, núm. 18, año 3.
Valdés, Luz María y Ma. Teresa Menéndez (1987), *Dinámica de la población de habla indígena (1900-1980)*, México, INAH.
Valiñas, Leopoldo (1991), "Las supuestas fronteras de Mesoamérica. Lengua, etnia y cultura", ponencia presentada a la XII Reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología, Chiapas.
—— (1993), "Las lenguas indígenas mexicanas: Entre la comunidad y la nación", en L. Arizpe (comp.), *Antropología breve de México*, México, Academia de la Investigación Científica.
Van Der Leeuw, G. (1964), *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
Villa Rojas, Alfonso (1978), *Los elegidos de Dios*, México, Instituto Nacional Indigenista.
—— (1980), "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", *Anales de Antropología*, vol. XVII.
—— (1985), "El nahualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas", en *Estudios etnológicos: Los mayas*, México, UNAM.
—— (1985), *Estudios etnológicos: los mayas*, México, UNAM.
—— (1990), *Etnografía tzeltal de Chiapas: Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Tuxtla, gobierno del estado de Chiapas.
Villoro, Luis (1979), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata.
—— (1994), "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía", *Nexos*, núm. 197.
Viveiros de Castro, Eduardo (1986), *Araweté: Os deuses canibais*, Río de Janeiro, Zahar/ANPOCS.
Vogt, Evon (1979), *Ofrendas para los dioses*, México, Fondo de Cultura Económica.
Wallestein, I. (1983), *Historical capitalism*, Londres, Verso.
Warman, Arturo (1970), "Comentarios" a "¿Nueva tendencia ideológica de la Antropología Mexicana?"de Agustín Romano, *Anuario Indigenista*, vol. XXX.
—— (1972), *Campesinos: Hijos predilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo.
Wasson, Gordon (1983), *El hongo maravilloso, teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica.
Weber, Max (1979), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
Weitlaner, Irmgard (1936), "A Chinantec calendar", *American Anthropologist*, vol. 38, núm. 3.
Weitlaner, R. y C. Hoogshagen (1960), "Grados de edad en Oaxaca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. XVI.

Whitecotton, Joseph (1985), *Los zapotecos. Príncipes, sacerdotes y campesinos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Winter, Marcus (1986), "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", en *Etnicidad y pluralismo cultural*, México, INAH.

Wolf, Eric (1955), "Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion", *American Anthropologist*, vol. 57.

—— (1956), "Aspect of group relations in a complex society: México", *American Anthropologist*, vol. 58.

—— (1957), "Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Jornal of Anthropology*, vol. 13, núm. 1.

—— (1967a), *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.

—— (1967b), "Levels of communal relations", Robert Wauchope (comp.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6.



impreso en publimex, s.a.
calz. san lorenzo 279-32
cp. 09850, méxico, d.f.
dos mil ejemplares y sobrantes
27 de noviembre de 1997